中國學術名著提要

教育卷

復旦大學出版社

內容提要

本書收錄先秦至一九四九年之前論述或論及中國教育的學術名著一百四十部(篇)。共分四編：先秦兩漢，魏晉南北朝隋唐，宋元明清和近現代。古代部份着重反映以儒家爲主綫，具有民族特色的傳統教育思想與教育制度發展的軌迹；近現代部份，則着眼於我國近代化啓動以後，站在歷史前沿的教育家對現代教育與優秀傳統教育相結合的探索所獲得的成果。全書注意對每一部(篇)著作的歷史作用的定位。

出版說明

中國學術名著是中國文化的璀璨瑰寶，它博大精深，源遠流長，是中國人民學識和智慧的結晶。爲了弘揚祖國文化，給炎黃子孫和外國友人學習並研究中華典籍提供方便，我們組織專家編纂了《中國學術名著提要》這套大型叢書。

本叢書共收錄商周至現代（截止一九四九年）的著名學術著作（篇）約三千種，分爲文學、藝術、語言文字、歷史、哲學、宗教、經學、經濟、政治法律、教育和科技等卷，每一卷又分細類。解說的內容包括：書名（異名、略稱）；卷數；版本（擇舉有影響的常見的版本）；作者（姓名、字號、生卒年、籍貫、主要經歷和學說、著述、生平史料）；寫作經過及成書年代；內容大意（總說、序跋、章節篇目、要點特色）；學術影響；研究情況等。待各卷出齊以後，還將做合成增補工作，使之成爲一部類似於《四庫全書總目提要》的大型工具書。

復旦大學出版社

一九九二年七月

《中國學術名著提要》編委會

主　編：周谷城

編　委（以姓氏筆畫為序）：

朱維錚　吳德潤　胡裕樹　姜義華

徐餘麟　高若海　葉孝信　葉世昌

陳士强　章培恒　張瑞璠　蔣孔陽

潘富恩

執行編委：吳德潤

教育卷編委會

主　　編：張瑞璠　金一鳴

副　主　編：錢曼倩　薛明約

主要撰稿人（以姓氏筆畫為序）：

王倫信　田正平　李　軍　李麗萍　杜成憲

汪曉彤　金林祥　金忠明　周谷平　馬文駒

馬　鏞　洪光磊　陳人雄　徐國興　孫　欣

黃明喜　黃書光　黃巧榮　商麗浩　單中惠

劉桂林　錢曼倩　蕭遠軍

責任編輯：吳德潤

責任校對：馬金寶　仁　石

前言

中國有高度發展的歷史文明，有堅强的民族凝聚力，何以致之？一個最重要的原因，就是我國從先秦以來，即重視教育，把教育看作立國之本。孔子基於他的人本主義的仁學和「性相近也，習相遠也」的人性觀，首倡「有教無類」，弟子達三千人，「欲來者不拒」。成於戰國後期被認爲是世界最早的教育理論專著的《學記》明確提出：「建國君民，教學爲先。」經過歷史的選擇，到了漢代，具有寬容性和自我調整功能的儒學被推崇到「獨尊」的地位。史稱：「及仲舒對册，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。」（《漢書》本傳）自此以往，尊儒重教，遂成爲我國封建時代不易之國策。歷代名師輩出，教育著述之豐富，世界各國殆未有倫比。

中國古代教育思想，大抵以人性論爲基礎，以義利觀爲導向，通過性與習、體與用、理與欲、知與行、德與才、教與學等範疇的邏輯推演，以論述教育本質、教育功能、教育目的、教育過程、教育內容、教育方法以及教育管理等問題，先後出現了兩個發展高峰。第一個高峰在春秋戰國，其文化背景爲諸子之學的爭鳴，其主體爲以孔子及其繼承者孟、荀爲代表的儒家學派，其歷史作用是爲我國傳統教育思想奠定了基礎。第二

個高峰在宋明，其文化背景爲儒佛道思想由並行而趨向交融，其主體爲以程、朱、陸、王爲代表的儒家新學派——理學，其歷史作用是使教育理論體系趨於深化和嚴密。教育制度方面，則經由歷史的嬗變，逐漸形成以科舉爲中軸，由官學、私學和書院構成的學制系統。

本卷選收古代教育著作九十五部(篇)，乃萬千中取十一，容或有重要遺漏，但希望基本上能反映我國古代教育思想和教育制度發生發展軌迹，顯示出我國古代各個歷史階段在教育領域所獲得的研究成果，特別是在教育規律方面所達到的認識水平。

中國近代，隨着現代化的啓動，西方傳入的現代教育科學與教育制度同我國古代傳統的教育思想與教育制度在價值取向上相冲突，激起中學與西學、新學與舊學之爭，導致廢科舉，興學校。辛亥革命後，特別是「五四」運動以後，以蔡元培、陶行知、楊賢江等爲代表站在歷史前沿的教育家，在不同程度上，從中國國情出發，致力於探求具有中國民族特色的傳統教育與現代教育的結合點，獲得了豐碩的成果。本卷近現代部份收書四十五部(篇)，即是其中具有典型性的專著和教科書。

參加本卷撰寫的爲華東師範大學教育科學與技術學院及杭州大學教育系的教師，還有出版社的編審，並得到華東師大孫培青教授、李國鈞教授及教育科學研究所唐安國所長的支持和幫助。

編者

一九九五年二月

目錄

前言

先秦兩漢編

尚書……（三）
周易……（八）
周禮……（一五）
管子……（二三）
弟子職……（二八）
老子……〔春秋〕老聃（三一）
論語……〔春秋〕孔丘（三六）
國語……〔春秋〕左丘明（四〇）
墨子……〔戰國〕墨翟（四四）
墨經……（五〇）
商君書……〔戰國〕商鞅（五五）
孟子……〔戰國〕孟軻（五九）
莊子……〔戰國〕莊周（六五）
荀子……〔戰國〕荀況（七一）
韓非子……〔戰國〕韓非（七七）
大學……（八一）
中庸……（八四）
學記……（八七）
樂記……（九二）
孝經……（九五）
呂氏春秋……〔秦〕呂不韋（九七）
新語……〔西漢〕陸賈（一〇三）
新書……〔西漢〕賈誼（一〇七）
淮南子……〔西漢〕劉安（一一二）

韓詩外傳……〔西漢〕韓　嬰（一一八）
對賢良策……〔西漢〕董仲舒（一二二）
列女傳……〔西漢〕劉　向（一二五）
白虎通義……〔東漢〕班　固（一三〇）
論衡……〔東漢〕王　充（一三五）
中論……〔東漢〕徐　幹（一四〇）
潛夫論……〔東漢〕王　符（一四四）
女誡……〔東漢〕班　昭（一四九）

魏晉南北朝隋唐編

人物志……〔三國魏〕劉　劭（一五五）
孔子家語……〔三國魏〕王　肅（一五九）
嵇康集……〔三國魏〕嵇　康（一六三）
傅子……〔西晉〕傅　玄（一六八）
抱樸子……〔西晉〕葛　洪（一七四）
文心雕龍……〔南梁〕劉　勰（一八〇）
劉子……〔北齊〕劉　晝（一八七）
顏氏家訓……〔北齊〕顏之推（一九三）
中說……〔隋〕王　通（二〇一）
貞觀政要……〔唐〕吳　兢（二〇五）
帝範……〔唐〕李世民（二一〇）
臣軌……〔唐〕武則天（二一五）
韓昌黎集……〔唐〕韓　愈（二二〇）
柳宗元集……〔唐〕柳宗元（二二六）
復性書……〔唐〕李　翺（二三〇）
女論語……〔唐〕宋若莘　宋若昭（二三四）
皮子文藪……〔唐〕皮日休（二三八）

宋元明清編

安定言行錄……〔北宋〕胡　瑗（二四五）

溫國文正公文集……〔北宋〕司馬光（二四八）
王文公文集……〔北宋〕王安石（二五二）
張載集……〔北宋〕張　載（二五七）
二程集……〔北宋〕程　顥　程　頤（二六四）
呂氏鄉約……〔北宋〕呂大鈞（二六九）
朱文公文集……〔南宋〕朱　熹（二七二）
小學……〔南宋〕朱　熹　劉子澄（二七七）
朱子語類……〔南宋〕朱　熹（二八三）
南軒集……〔南宋〕張　栻（二八七）
東萊集……〔南宋〕呂祖謙（二九一）
陸九淵集……〔南宋〕陸九淵（二九五）
陳亮集……〔南宋〕陳　亮（三〇〇）
葉適集……〔南宋〕葉　適（三〇五）
魯齋遺書……〔元〕許　衡（三一〇）
師山集……〔元〕鄭　玉（三一四）
吳文正公文集……〔元〕吳　澄（三一八）
文獻通考……〔元〕馬端臨（三二三）
程氏家塾讀書分年日程……〔元〕程端禮（三二七）
康齋文集……〔明〕吳與弼（三三一）
薛文清公文集……〔明〕薛　瑄（三三四）
讀書錄……〔明〕薛　瑄（三三八）
白沙子全集……〔明〕陳獻章（三四〇）
困知記……〔明〕羅欽順（三四四）
甘泉文集……〔明〕湛若水（三五〇）
王文成公全書……〔明〕王守仁（三五五）
王氏家藏集……〔明〕王廷相（三六一）
焚書……〔明〕李　贄（三六六）
小兒語、續小兒語……〔明〕呂得勝　呂　坤（三七〇）
顧端文公遺書……〔明〕顧憲成（三七四）
朱舜水集……〔明〕朱之瑜（三七九）
明夷待訪錄……〔清〕黃宗羲（三八五）
桴亭先生遺書……〔清〕陸世儀（三八九）

楊園先生全集……〔清〕張履祥（三九五）
朱柏廬先生治家格言……〔清〕朱用純（四〇一）
船山遺書……〔清〕王夫之（四〇四）
學校問……〔清〕毛奇齡（四一〇）
二曲全集……〔清〕李顒（四一三）
顏元集……〔清〕顏元（四一九）
養正類編……〔清〕張伯行（四二五）
學規類編……〔清〕張伯行（四二八）
五種遺規……〔清〕陳宏謀（四三一）
戴震集……〔清〕戴震（四三六）
揅經室集……〔清〕阮元（四四一）
教童子法……〔清〕王筠（四四六）

近現代編

海國圖志……〔近代〕魏源（四五一）
校邠廬抗議……〔近代〕馮桂芬（四五五）
弢園文錄外編……〔近代〕王韜（四五九）
西學東漸記……〔近代〕容閎（四六二）
盛世危言……〔近代〕鄭觀應（四六六）
請推廣學校折……〔近代〕李端棻（四七一）
愚齋存稿……〔近代〕盛宣懷（四七三）
長興學記……〔近代〕康有為（四七九）
大同書……〔近代〕康有為（四八一）
變法通議……〔近代〕梁啟超（四八六）
嚴復集……〔近代〕嚴復（四九〇）
勸學篇……〔近代〕張之洞（四九七）
奏辦京師大學堂情形疏……〔近代〕張百熙（五〇三）
張季子九錄……〔近代〕張謇（五〇五）
靜庵文集……〔近代〕王國維（五一〇）
中國教育史……〔近代〕黃紹箕　柳詒徵（五一四）
蔡元培教育論著選……〔近代〕蔡元培（五二〇）

黃炎培教育論著選……〔現代〕黃炎培（五二四）
陶行知教育論文選輯……〔現代〕陶行知（五二八）
梁漱溟教育文集……〔現代〕梁漱溟（五三四）
平民教育概論……〔現代〕晏陽初（五四〇）
活教育的教學原則……〔現代〕陳鶴琴（五四四）
中學教育……〔現代〕廖世承（五五〇）
教育通論……〔現代〕孟憲承　陳學恂（五五四）
教學通論……〔現代〕羅廷光（五五九）
訓育論……〔現代〕李相勖（五六四）
教育哲學大綱……〔現代〕吳俊升（五六九）
新教育大綱……〔現代〕楊賢江（五七五）
現代教育原理……〔現代〕錢亦石（五七九）
教育哲學……〔現代〕張栗源（五八四）
現代中國及其教育……〔現代〕古　楳（五八九）
比較教育……〔現代〕常導之（五九四）
小學教材研究……〔現代〕吳研因　吳增芥（五九七）
教育心理學……〔現代〕蕭孝嶸（六〇二）
閱讀心理・漢字問題……〔現代〕艾　偉（六〇八）
向傳統教育挑戰
——學習心理學……〔現代〕林漢達（六一四）
兒童心理學……〔現代〕黃　翼（六一八）
社會心理學……〔現代〕孫本文（六二四）
中國近代學制變遷史……〔現代〕陳寶泉（六三〇）
中國學制史……〔現代〕蔡芹香（六三四）
中國書院制度……〔現代〕盛朗西（六三七）
近代中國教育思想史……〔現代〕舒新城（六四一）
中國教育史大綱……〔現代〕王鳳喈（六四五）
中國教育史……〔現代〕陳青之（六五二）
中國教育史……〔現代〕陳東原（六五九）
中國現代教育史……〔現代〕周予同（六六六）

先秦兩漢編

尚書

《尚書》，又稱《書》、《書經》。爲上古以來的文書，故名。相傳由孔子刪訂爲百篇。秦始皇三十六年（前二一一）下禁書令，凡非博士所掌悉燒之。至兩漢初書已佚。唯秦博士濟南伏勝藏之於屋壁躲過秦火，後取出授徒於齊魯間，存二十八篇。因用當時通行文字隸書鈔寫，故名《今文尚書》。有歐陽氏、大夏侯氏、小夏侯氏三家學。東漢末，歐陽氏本刻入《熹平石經》，成爲官定本。相傳西漢中期起，先後數次出現用漢以前古文字鈔寫的本子，故名《古文尚書》，亦稱《逸書》。計有：一、《史記·儒林列傳》所言孔子十一世孫孔安國家傳本，多今文十餘篇；二、《漢書·藝文志》載劉向用以校三家學的「中古文」；三、《漢書·儒林傳》云漢成帝時張霸所獻「百兩篇」本僞書；四、西漢末劉歆在《移書讓太常博士》文中說，魯恭王壞孔子舊宅，得壁中古文，多逸書十六篇，劉歆請立於學官，引發今古文之爭；五、《漢書·景十三王傳》載東漢初年河間獻王所得《古文尚書》；六、《後漢書·杜林傳》記杜林所得漆書古文一卷，後得賈逵作訓、馬融作傳、鄭玄作注。諸古文傳本皆佚，今僅存篇目與少量佚文。今傳《古文尚書》及孔安國傳，爲東晉時豫章內史梅賾所獻，多二十五篇。唐孔穎達撰《五經正義》，於《尚書》獨採孔傳本，作爲官定本頒行全國，並刻入《開成石經》。南宋將《孔

傳》和《正義》合刻成《尚書注疏》，明清時匯刻於《十三經注疏》中。唐人李漢已疑梅本《尚書》有僞，宋吳棫、朱熹愈疑其中有僞篇，並提出考辨。後經明梅鷟、清閻若璩、惠棟、崔述等人嚴加考證，斷梅獻《古文尚書》與《孔傳》爲僞書，成爲學界共識。通行本主要有：明汲古閣刻本，清武英殿刻本，阮元校刻《十三經注疏》本，商務印書館《四部叢刊》影印纂圖互注本等。

《尚書》是中國最早的一部歷史文獻，爲春秋之前歷代史官所藏重要政府文件與政治論文的選編，時代上起傳說中的堯舜，下迄春秋中葉的秦穆公。文章按虞、夏、商、周順序編排，文體依傳統分爲典、謨、訓、誥、誓、命等數種。約在先秦時代已有定本，編者與編成時代已難詳考。漢人認定爲孔子編纂，宋以後學者疑其說，歧見至今。當代學者考定有些篇章出自戰國儒家之手。今本《尚書》唯西漢今文二十八篇爲真，或查閱宋蔡沈《書集傳》，篇題下注明「今文古文皆有」者，爲真；「今文無、古文有」者，爲僞。《今文尚書》篇目如下：

一、堯典。二、皐陶謨。三、禹貢。四、甘誓。五、湯誓。六、盤庚。七、高宗肜日。八、西伯戡黎。九、微子。十、泰誓（據《史記》所載參以他書所引《泰誓》可連屬成文者而成，非僞書）。十一、牧誓。十二、洪範。十三、金縢。十四、大誥。十五、康誥。十六、酒誥。十七、梓材。十八、召誥。十九、洛誥。二十、多士。二十一、無逸。二十二、君奭。二十三、多方。二十四、立政。二十五、顧命。二十六、費誓。二十七、呂刑。二十八、文侯之命。二十九、秦誓。總虞書二、夏書二、商書五、周書二十。

虞書二篇通過記敘堯舜德行，折射出中國原始教育的一些情況。其一，氏族首領以身作則。《堯典》記敘：「帝堯曰放勛，欽明文思安安，允恭克讓，光被四表。」《皐陶謨》記皐陶與禹討論「慎厥身，修思永……行有九德」，即「寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，强而義。」其二，注意以倫常

安民。堯舜「慎徽五典，五典克從。」還命契「作司徒，敬敷五教，在寬。」(《堯典》)《左傳》文公十八年釋五典爲：父義、母慈、兄友、弟恭、子孝。其三，推行生產教育。堯命羲和「欽若昊天，曆象日月星辰，敬授民時……允厘百工，庶績咸熙。」舜命棄爲農官，教民「播時百穀」(《堯典》)。其四，專門化的教育逐漸形成，並成爲氏族首領的特權。舜即位後，命夔典樂，「教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。八音克諧，無相奪倫，神人以和。」夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞。」其五，民主推舉與考試結合，選拔任用人才。氏族首領和各部門主管的確定，採取先推舉，再試用，任命後以考核決定升降的辦法。堯選鯀治水，「試可乃已」。舜任命禹等二十二人，規定「三載考績，三考黜陟幽明。」(《堯典》)以上記載摻有春秋戰國儒家學者的想象、誇大和附會，但也與原始社會末期的教育狀況有一定的吻合。

夏書中的《禹貢》是中國最早的地理學著作，將自然地理、經濟地理和政治人文地理糅於一書。其中假託五服制度，設計了政教行政體制：在九州土地劃分和治理完成的基礎上，以王城爲圓心，每五百里爲一個等級區域，共五個區域(五服)，由近及遠依次爲甸服、侯服、綏服、要服、荒服。在五百里綏服中，「三百里揆文教，二百里奮武衛。」設立文教官員，按地區等級向人民推行文教，令民衆習練武藝。並設想通過五服制度，使東到大海，西到沙漠，從北到南，四海之內都領受王的「聲教」。

周書諸篇闡述「敬德」、「保民」思想，更多論及教育問題。其一，提出「明德慎罰」，「作新民」的德教思想。表面上仍信奉「天命」，但從夏、殷滅國認識到「惟天不畀不明厥德」(《多士》)，上天不會授命不明其德者。其至認爲：「天難諶」，「天不可信，我道惟寧王德延」，「惟人」(《君奭》)。從牧野之戰商軍陣前倒戈，認識到「保民」而王。保民除須重民、順民、惠民外，尚應教民。假周公之口說：「我聞曰：古之人猶胥訓告，胥保惠，胥

教誨，民無或胥譸張爲幻。」(《無逸》)保惠與訓導結合，人民才不會互相欺騙作慝。主張「明德慎罰」(《康誥》、《多方》)，「茲迪彝教」(《君奭》)，像醫生治病一樣，讓民改惡從善，像護理嬰兒一樣，使民得康寧。(《康誥：「若有疾，惟民其畢棄咎，若保赤子，惟民其康乂。」)最終達到「作新民」。雖也宣稱「小人難保」，並以刑殺相威脅，但開始承認人的價值和民衆力量。甚至認爲，「茲迪彝教，文王蔑德降於國人」(《君奭》)。推行教育，文王美德也可遍於國人。

其二，提出對帝王和貴族子弟的教育問題。出於殷商王朝未保永年的教訓，深感統治者繼承人的教育事關王朝存亡，反覆列舉前人創業艱辛，後輩敗家輕易的事例，告誡帝王與貴胄敬學，貴族與大臣重教。首先，强調帝王與貴胄教育要及早施行。周書諸篇多訓誡成王之語。《洛誥》說：「孺子其朋，孺子其朋，其往。無若火始焰焰，厥攸灼叙，弗其絶。」誡成王慎交友，及早防微杜漸，勿待火苗燃成大火，救也遲。《召誥》更提醒曰：「王乃初服。嗚呼！若生子，罔不在厥初生。」其次，注意帝王與貴族的家庭教育。引用古諺：「牝雞無晨，牝雞之晨，惟家之索。」說明商紂疏於治家，「惟婦言是用」，以致敗家亡國(《牧誓》)。周公告誡其弟封：「亦惟君惟長，不能厥家人。」(《康誥》)身爲君長，卻不能教育家人，是失職，將致殺身。再次，認爲對帝王、貴胄主要進行品德和治術教育。一是恤民。要求「無胥戕，無胥虐，至於敬寡，至於屬婦，合由以容。」(《梓材》)並指出，殷代中宗、高宗、祖甲幾個君主，或「時舊勞於外，爰暨小人」，或就是「舊爲小人」而「爰知小人之依(隱痛)」。因此就「能保惠於庶民，不敢侮鰥寡」。故能分別享國七十五年、五十九年、三十二年。(《無逸》)二是敬業。要求「君子所其無逸」。正因爲晚殷諸王「生則逸！生則逸！不知稼穡之艱難，不聞小人之勞，惟耽樂之從。自時厥後，亦罔或克壽，或十年，或七八年，或五六年，或三四年」。教訓深刻。故決不

能「淫於觀、於逸、於游、於田」，更不可像殷紂那樣「崇飲」，而應學賢君，「治民祗懼，不敢荒寧。」（《無逸》）後輩有義務完成前輩開創的基業。

其三，闡述了道德教育思想。宗法制於周而完備，在道德教育中形成「孝」、「恭」觀念。孝的內涵首先是奉養父母。周公誥命殷舊民曰：「妹土，嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。肇牽牛車，遠服賈，用孝養厥父母。」（《酒誥》）其次是對已故父母的尊崇，即「追孝」，既應緬懷、祭享，更須遵其德業而不悖。對兄長則須恭。周公誡其弟封說：爲弟要「克恭厥兄」，否則，「不孝不友」，乃是「元惡大憝」。如果子弟不能孝、恭，父兄即可隨意處置：「子弗祗服厥父事，大傷厥考心，於父不能字厥子，乃疾厥子，於弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄，兄亦不念鞠子哀，大不友於弟。」（《康誥》）孝恭規範具有一定强制性。關於道德修養方法，提出自省原則。推崇殷代中宗、高宗、祖甲和周代文王聽到小人怨罵時，表現爲「皇自敬德」，更恭謹，有了過錯，承認「朕之愆」。要求學會遇事自省自律，並以之作爲一般準則：選、任官員，夏商是以「三有宅」、「三有俊」爲標準，從政事、理民、執法三方面考察。周代進而是「克知三有宅心，灼見三有俊心」（《立政》），更深入考察其三方面活動中思想動機的無邪、內心活動的純正。同樣，犯小罪而不知反省，一意孤行，就該殺；犯大罪而知反省悔過，也不可殺。（《康誥》：「人有小罪，非眚，乃惟終，自作不典，式爾，有厥罪小，乃不可不殺；乃有大罪，非終，乃惟眚災，適爾，既道極厥辜，時乃不可殺。」）道德修養以動機爲上。關於道德修養過程，認爲：「自作不和，爾惟和哉；爾室不睦，爾惟和哉；爾邑克明，爾惟克勤乃事……」（《多方》）個人修養是循着「自作」、「爾室」、「爾邑」即自身、家室、邑里的過程實現的。

《尚書》教育思想的核心是提倡德教，成爲後世儒家教育思想的重要來源之一。

有關研究著作有：唐孔穎達《尚書正義》，宋朱熹《尚書綱領》、蔡沈《書集傳》。明梅鷟《尚書考異》始證《古文尚書》之僞，清閻若璩《尚書古文疏證》斷其爲僞，惠棟《古文尚書考》、崔述《古文尚書辨僞》、丁晏《尚書餘論》完善僞辨。亦有清毛奇齡《古文尚書冤詞》爲僞書辯護。清孫星衍《尚書今古文注疏》採輯頗多，較爲完備，有中華書局《十三經清人注疏》本。（杜成憲）

周易

《周易》，又名《易經》、《易》，十二篇。有「經」與「傳」兩部分。「經」即《周易古經》，分上、下兩篇，大約成書於西周初期；「傳」即《易傳》，又稱《易大傳》、《十翼》，大約著成於戰國晚期。通行本主要有：一、東漢鄭玄注本，有清同治十二年（一八七三）粵東書局刻《古經解彙函》本《鄭玄周易注》，光緒十六年（一八九〇）山東書局刻《通德遺書可見錄》本《周易鄭注》；二、魏王弼、晉韓康伯注本，有清乾隆四十八年（一七八三）武英殿刻《十三經注疏》本《周易正義》（唐孔穎達正義）；三、唐李鼎祚《周易集解》，有明萬曆中刻《秘册彙函》本；四、唐史徵《周易口訣義》，有清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》鈔本；五、清孫堂《漢魏二十一家注》，有清嘉慶四年（一七九九）平湖孫氏映雪堂刻本等。

《周易》經、傳之作者與撰著年代素有歧說。《易傳・繫辭下》云：「《易》之興也，其當殷之末世、周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」疑其作於殷周之交。司馬遷著《史記》云：「伏羲作八卦」（《日者列傳》），「西伯拘羑里，演《周易》」（《太史公自序》），「孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》」（《孔子世家》）。以爲伏羲創八卦，文王作卦爻辭，孔子序《易傳》，漢唐間以之爲權威性論斷。北宋歐陽修作《易童子問》，始疑「《易傳》非孔子之作，亦不出於一人之手」。後經清人崔述、姚際恒、康有爲等，現代顧頡剛、李鏡池、郭沫若等考證，《易》非出於一人、成於一時，成爲共識。近年，隨考古學發展，學者傾向於認爲《易經》是歷經筮者整理的筮書，凝結着遠古先民的智慧。「《周易》占經大抵成於周初。其中故事，最晚在文、武之世。」（高亨《周易古經今注・周易瑣談》）《易傳》則爲儒家後學陸續著成，「大都作於戰國時代」，亦「不出於一人之手」（高亨《周易大傳今注・通說》）。其中的《說卦》、《序卦》、《雜卦》寫成較晚，「或許在漢初，或許晚到漢宣帝」（楊伯峻《經書淺談・周易》）。

「易」曾爲筮書之通名，《周易》曾與傳說中的筮書《連山》、《歸藏》合稱「三易」。《周易》爲周代筮書，故名《周易》。《周易》之「易」，有簡易、變易、不易數義，亦云易爲掌筮之官，故以之名書。其本爲占筮書，孔子則視其爲哲學著作，此後漢人以象數解之，魏晉玄學家則借以談玄，更有宋人主河圖、洛書之說，將其演爲方士之書。但書中載錄了不少殷周故事，是研究當時社會歷史、思想、風俗的寶貴材料。而《易傳》可視爲「出現最早的、頗有可採的《易經》注解」（高亨《周易古經今注・重訂自序》）。也是研究戰國後期儒家思想的重要材料。《周易》經、傳也包含有不少教育資料，以下分述之。

《易經》通過卦的排列、卦形變化及卦、爻辭來喻示哲理。其基本符號爲陽「—」與陰「⚋」，兩個符號作不

同組合疊作三層，共有八種組合，產生八個圖形，即爲八卦：☰乾、☷坤、☳震、☴巽、☵坎、☲離、☶艮、☱兌，象征天、地、雷、風、水、火、山、澤八種物體。八卦中任意兩卦相重，又組成六十四卦。每卦有六爻，《乾》、《坤》二卦各多一爻。每卦有卦辭，每爻有爻辭，共六十四條卦辭和三百八十六條爻辭，組成《周易》「經」的部分。六十四卦分爲上、下兩篇，上篇三十卦，下篇三十四卦。以《乾》、《坤》爲始，以《既濟》、《未濟》爲終，喻示事物從發生，中經或通泰或悔吝的發展階段，以至完成（「既濟」）的全過程，而事物的完成階段又意味着一個新過程的開始（「未濟」）。六十四卦的體系呈開放狀，表示事物發展的未有終窮。《易經》論及以下教育問題。

「渙其躬」與「渙其群」——對教育目的與作用的論述。《渙》卦六三爻爻辭云：「渙其躬，無悔。」指水流蕩滌其身，以喻人的自新其德，「自新其德者，當可無悔。」（高亨《周易古經今注》第二二九頁）與《禮記·大學》引商湯《盤銘》：「苟日新，日日新，又日新」，寓意相同。「渙其躬」不是最終目的，後一爻六四爻又云：「渙其群，元吉……」指水流蕩滌群衆之污垢，使獲新生，因而大吉。即如《大學》引《康誥》云：「作新民」。《蒙》卦九二爻也說：「包蒙，吉。」「包蒙」有容納蒙昧，一體施教的意思，《說苑·雜言》載孔子言曰：「受惡不讓，似包蒙。」「渙其躬」與「渙其群」是個完整過程，與《大學》的「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，意相同。

「謙謙君子」——對教育目標的設想。《易經》第一卦《乾》就提出「終日乾乾」的「君子」形象，並借「潛龍」、「亢龍」等「龍」的不同態勢，隱喻君子立身處世所應取的姿態。《觀》、《謙》、《剝》等不少卦也都論及君子，並常與「小人」對舉，以論其職責與使命。首先，君子以教化天下爲己任。《觀》卦九五爻：「觀我生，君子

無咎。」孔穎達疏曰：「九五居尊，而觀爲主，四海之內，由我而化。我教化善，則天下有君子之風，教化不善，則天下著小人之俗。」其次，君子應自强不息。「君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。」（《乾》）雖處危境，也無咎災，終將如「潛龍」，騰飛有日。其三，君子應是「謙謙君子」。一是不矜不傲。《謙》卦九三爻：「勞謙，君子有終，吉。」六四爻：「無不利，撝謙。」即使大有功勞於國家，也不自伐。再是保持行爲的適度。「亢龍，有悔」，就是由於不懂得凡事不可太盈的道理。其四，君子應重德輕利。《剝》卦上九爻：「碩果不食，君子得輿，小人剝廬。」君子不取貨利，其德日廣。所論述的君子形象對儒家人格理想很有影響。

「匪我求童蒙，童蒙求我」——對教學原則的理解。《蒙》卦辭云：「蒙，亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告。利貞。」首先，將「我」與「童蒙」對舉，認識到教學和教育過程由教導者（我）與學習者（童蒙）兩方面的活動所組成，舍其一方，則無以成教。《易傳·蒙彖》解釋說：「『匪我求童蒙，童蒙求我』，志應也。」「志應」，即指教、學雙方的相感、相應。其次，强調學習者積極的知識準備和心理準備，提倡「有來學而無往教」，學習者須就師而學。初求問，則告之，反覆求問相同問題，便是在狎瀆教導者，就可不再教告。孔子的「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」（《論語·述而》）是其發展。

「童蒙，吉」——對早期教育的倡導。《蒙》卦六五爻云：「童蒙，吉。」要求及早施以啓蒙教育，方能大吉。童蒙指年幼無知，一方面，是爲赤子，「純一未發，以聽於人」，最易收致教育之功，另一方面，「若人蒙穉，未知所適也」，具有可塑性（程頤《周易程氏傳》第一）。如《易傳·蒙彖》言：「蒙以養正，聖功也。」而童稚之人自身不能啓蒙，啓蒙有賴於「我」，而「我」也有責任啓其蒙昧。《蒙》卦「發蒙」、「包蒙」、「擊蒙」等概念的提出，表達了對「正蒙」的重視，也成爲後世早期教育思想的基本範疇。

「閑有家，悔亡」——對家庭教育的認識。《家人》卦初九爻：「閑有家，悔亡。」閉門以木嚴拒之稱爲「閑」，以之喻謹慎治家，心存戒懼，防患未然，就不會有悔。下一爻九三爻又云：「家人嗃嗃，悔，厲，吉。婦子嘻嘻，終吝。」嗃嗃，代表憂患之聲。治家常懷憂患，雖有悔厲，終成善果。反之，全家婦子笑樂無節，無所憂心，終將罹難。故上九爻云：「有孚威如，終吉。」治家不懈，終可得吉。家庭教育的關鍵又在何處？六二爻說：「無攸遂，在中饋。貞吉。」要想治家而無所失墜，全在於家中婦人的克盡婦職。家庭教育的成敗就全繫於婦女一身。婦女在家庭中有責任，卻無地位。《家人》卦啓發了後世儒家的婦女觀和家庭教育觀。

《易傳》由《文言》、《彖傳》上下、《象傳》上下、《繫辭》上下、《說卦》、《序卦》、《雜卦》七種共十篇所組成，稱爲「十翼」，以其爲經之羽翼。《文言》專釋《乾》、《坤》二卦卦辭。《彖傳》釋六十四卦卦名、卦辭。彖意斷，即斷一卦之義。《象傳》釋卦名、爻辭。以上三種歸附於有關經文之下。《繫辭》爲《易經》通論，內容龐雜。《說卦》專述乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌八卦所象之事物。《序卦》釋六十四卦順序。《雜卦》說六十四卦卦義，不依順序，錯雜釋之，故曰雜。以上四種單獨成篇，列於經文之後。其中主要論及以下教育問題。

一、生生不息的社會與教育。「生生之謂易」（《繫辭上》）是《易傳》宗旨，認爲自然、社會無不如此。「上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室……上古結繩而治，後世聖人易之以書契。」從伏羲氏「以佃以漁」，到神農氏制作耒耜，並開始商品交換，再到黃帝堯舜「垂衣裳而天下治」，產生家庭、私有財產和國家，新舊更替，文明以成。同時，通過「仰則觀象於天，俯則觀法於地……近取諸身，遠取諸物」，人類思維發展起來。相應地，男女、夫婦、父子、君臣之類「人道」也隨之而立（同上）。人道之立意味着教育之立：「剛柔交錯，天文也，文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變，觀乎人文，以化成天下。」（《賁彖》）「觀天之神道而四時不忒，聖

人以神道設教，而天下服矣。」(《觀彖》)以爲人道與天道相通，人倫與教育均是自然發展的結果，教育於人就是自然而然的。本此，認爲教育的作用就在於繼用陰陽變化之道而成就善性：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」「成性存存，道義之門。」(《繫辭上》)包含着順應人的發展而教的思想。對於教育過程就認爲：「盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。」(同上)指出教育是日新日進，生生不已的過程。對於培養目標則認爲，君子是天道的體現者：「天行健，君子以自强不息。」並反覆强調：「君子以經綸」(《屯象》)、「君子以振民育德」(《蠱象》)、「君子以教思無窮」(《臨象》)和「君子以自昭明德」(《晉象》)、「君子以多識前言往行，以畜其德」(《大畜象》)，提出對人格理想的多方面要求。

二、對立統一的教育過程。《繫辭上》說：「乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。」對立統一是宇宙的根本法則，任何事物都因矛盾而有運動和發展。矛盾即所謂「睽」，睽乃是「乖異之名」，正因爲存在着差異、對立和排斥，才有統一可言，而「二女同居，其志不同行。」(《睽彖》)睽的思想方法要求把教育視爲矛盾過程，如教化中的上與下、尊與卑，教學中的教與學，修養中的動與靜、精義與致用等。正因爲有矛盾，才有統一，才有發展與變化。《序卦》說：「睽者，乖也。乖必有難，故受之以《蹇》；蹇者，難也。難不可以終難，故受之以《解》；解者，緩也。緩必有所失，故受之以《損》；損而不已必益，故受之以《益》……物不可窮也，故受之以《未濟》。」事物(包括教育)就這樣處在產生矛盾——解決矛盾——又產生矛盾……的動態中。「窮則變，變則通，通則久。」(《繫辭下》)矛盾無限，運動無限，發展無限。矛盾的化解又是靠「感」。感就是矛盾雙方的共同作用，這也是普遍法則：「天地感，而萬物化生；聖人感人心，而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」(《咸彖》)既然萬物皆感，治理天下就應借助於「感人心」的教育手段。而在教育實現過程

中，感與被感雙方處在相互聯係與作用的狀態中，「屈信相感而利生焉」（《繫辭下》）。而且從卦象看，咸爲䷞，下艮上兌，艮爲山、爲陽、爲剛、爲男，兌爲澤、爲陰、爲柔、爲女，咸卦柔上剛下是「男下女」。表明感與被感的主次地位常常變換，感方不僅須重視被感方，且可取益於被感方。所謂：「君子以虛受人」（《咸象》），「損上益下，民說無疆，自上下下，其道大光。」（《益象》）教育過程更應注重調動被感方的能動性。

此外，《易傳》提出：「女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也」的家教思想（《家人彖》），「『婦人貞吉』，從一而終也。『夫子』制義，從婦『凶』也」的女教觀（《恒象》），「物穉不可不養也」（《序卦》），「蒙以養正，聖功也」的兒童教育思想（《蒙彖》），均對古代教育產生過影響。

《易經》是儒家教育思想的淵源，而《易傳》則以其教育辯證法與《禮記》諸篇教育論著共同完成對先秦儒家教育思想的總結。

有關研究著作主要有：《子夏易傳》、漢焦贛《易林》、京房《易傳》，魏晉《向秀易義》，宋張載《橫渠易說》、程頤《周易程氏傳》、朱熹《周易本義》，清李道平《周易集纂疏》、孫星衍《周易經傳集解》、王夫之《周易稗疏》、黃宗羲《易學象數論》、焦循《雕菰樓易學五書》、朱駿聲《周易六十四卦經解》，近人楊樹達《周易古義》、尚秉和《周易尚氏學》、于省吾《周易新證》、高亨《周易古經今注》、《周易大傳今注》、李鏡池《周易探源》等。　（杜成憲）

周禮

《周禮》，又名《周官》、《周官經》、《周官傳》。四十二卷。東漢鄭玄以爲出自西周，爲周公所作。宋胡安國、胡宏父子認爲係西漢末劉歆受王莽之命僞作。東漢何休以爲乃是戰國時人附益之作。今人洪誠採朱謙之等，從語言學角度斷爲「成書最晚不在東周惠王後」（《讀〈周禮正義〉》，見《孫詒讓研究》）。金景芳考定其書什九爲西周舊制，無可懷疑。係東遷後某氏所作，作者得見西周王室檔案，也增入個人對國家政治制度和政府組織形式的設想，「基本上是西周歷史條件下的各種現實的政治制度」（《經書淺談·周禮》）。秦始皇焚書，是書亦在被禁之列。約在漢文帝時已發現部分材料，司馬遷著《史記》曾加引用。武帝時河間獻王從民間得之，後一直藏於秘府。俟劉向、劉歆父子校理秘書，方得著錄。是時《冬官》一篇已佚，以《考工記》補之，遂成完帙。並以之作爲新莽政治的理論依據。王莽改制失敗，亦隨之黯然失色。後由劉歆弟子杜子春以之講授於終南山，鄭衆、賈逵受業焉，遂得以傳世。直至鄭玄繼馬融之後爲之注，方得大放異彩。通行版本主要有：一、東漢鄭玄《周禮注》集杜子春、鄭興、鄭衆、賈逵、馬融諸家舊注而成，以《四部叢刊》影印明翻宋刊本爲佳。二、唐賈公彥《周禮注疏》合魏晉六朝諸家之說而成，以阮元校刻《十三經注疏》本爲好。三、清孫詒

讓《周禮正義》博採宋元明清各說疏通折衷而成，有光緒三十一年鉛印本、民國二十年笛湖精舍刻本、《四部備要》本，而以中華書局新校《十三經清人注疏》本最善。

《周禮》是一部爲改革和建立國家政治制度提出規劃方案的著作，涉及國家行政體制、政權組織形式、國家資源與農商制度、鄉里組織制度、司法制度、文教制度等衆多方面，文繁事富，規模宏大。全書設想在最高統治者——王的統領下，規定國家各方面的政務，用六官區分爲六部份，順序爲天官、地官、春官、夏官、秋官和冬官。每一官均以「惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以爲民極」數語冠首，說明設官目的。其下，則具體說明各官職責、權限、作用和屬員。天官稱冢宰，大宰主之，爲六卿之首，百官之長，總攬天下政務，佐王治國，屬下有自副職小宰至屨人、夏采等六十二職官。地官稱司徒，大司徒主之，爲六卿之一，掌民衆教化、土地、賦稅等，屬下有自副職小司徒至餺人、槀人等七十七職官。春官稱宗伯，大宗伯主之，爲六卿之一，掌禮儀、宗廟祭祀、學校教育等，屬下有自副職小宗伯至都宗人、家宗人等六十九職官。夏官稱司馬，大司馬主之，爲六卿之一，掌軍政，統領軍隊，屬下有自副職小司馬至都司馬、家司馬等六十九職官。秋官稱司寇，大司寇主之，爲六卿之一，掌獄訟刑罰等司法政務，屬下有副職小司寇至都士、家士等六十五職官。以上各官均先叙其官名、爵等、員額，再分述職掌。冬官全亡，以《考工記》補，體例有異：分工匠之職爲三十一種，六大類，即攻木之工、攻金之工、攻皮之工、設色之工、刮摩之工、摶埴之工。六官分職，共計爲三百七十八職。與教育關係較密切者，爲地官、春官兩部分中所規定的教育體制、學校制度、教育行政管理等內容，和其間所體現的文教政策、教育管理思想。

一、文教政策。在有關教育制度的條文中，體現了重視教育，然而國與鄉有別、鄉與遂有別、貴族與平民

有別的文教政策。王的轄地王畿劃分爲「國」與「野」兩大部份。國即王城，環繞國相當距離內的地區稱「郊」，郊內設六鄉。郊以外一定地區稱「野」，野內設六遂。各鄉設有鄉師，「各掌其所治鄉之教而聽其治」，鄉大夫，「各掌其鄉之政教禁令」。並規定有六禮、七教、八政、三物（六德、六行、六藝）等教育內容。各遂卻未規定設學立教之事。野的首長遂人和各遂首長遂師、遂大夫的職責爲「教甿（民）稼穡」和「各掌其遂之政令戒禁」（《地官·司徒》）主要施行生產和法令教育。與鄉的教育相比，國中貴族教育又更專門化：專設學校——國學，專設教育管理機構和各級教官專掌教事，教育內容也更豐富而專深。國、鄉、遂分別設教，體現了教育的等級性。

二、教育行政。國家教育事業的最高領導者爲大宰。大宰爲群官之首，總攬「六典」之政，其中有「教典」。又通過其副職小宰督責屬下的教育行政官員的工作。教育行政分爲中央與地方兩部份。中央教育行政由春官宗伯主之，屬下大司樂「掌成均之法，以治建國之學政」，是中央官學教育的具體主持者。其下有小樂正、樂師等教育職官，分掌教事並兼教師。地方教育行政歸地官司徒負責，司徒故又稱「教官」。其副職小司徒主持具體工作。其下按鄉、州、黨、族、閭的地方行政組織，由鄉大夫、鄉師、州長、黨正、父師、少師等各級官員兼掌民衆教育。教育行政制度體現出政教合一、官師一體的特點。

三、教育制度。由學校教育和社會教育兩部份制度組成。學校制度分國學與鄉學兩部份。國學設於王城，爲中央學校，爲貴族子弟而設；鄉學設於鄉里，爲地方學校，爲下層統治者與庶民子弟而設。鄉學兼行社會教育職能。國學教育內容豐富，有：（一）樂德：中和、祗庸、孝友；樂語：興、道、諷、誦、言、語；樂舞：雲門、大卷、大咸、大磬、大夏、大濩、大武（《春官·大司樂》）。（二）三德：至德，以爲道本；敏德，以爲行本；孝

德，以知逆惡。三行：孝行，以親父母；友行，以尊賢良；順行，以事師長（《地官・師氏》）。（三）六藝：五禮：吉、凶、軍、賓、嘉；六樂：雲門、大咸、大韶、大夏、大濩、大武；五射：白矢、參連、剡注、襄尺、井儀；五御：鳴和鸞、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左；六書：象形、會意、轉注、指事、假借、形聲；九數：方田、粟米、差分、少廣、商功、均輸、方程、贏不足、旁腰（《地官・保氏》及鄭玄注）。（四）六儀：祭祀之容、賓客之容、朝廷之容、喪紀之容、軍旅之容、車馬之容（同上）。（五）小舞：帗舞、羽舞、皇舞、旄舞、干舞、人舞。以及六律、五聲、八音、六詩等。（《春官・樂師》）鄉學教育內容則有：鄉三物：六德：知、仁、聖、義、忠、和；六行：孝、友、睦、婣、任、恤；六藝：禮、樂、射、御、書、數（《地官・大司徒》）。關於社會教育，規定大司徒的主要職責是對民衆實施教化，推行「十二教」：「一曰以祀禮教敬，則民不苟；二曰以陽禮教讓，則民不爭；三曰以陰禮教親，則民不怨；四曰以樂禮教和，則民不乖；五曰以儀辨等，則民不越；六曰以俗教安，則民不偷；七曰以刑教中，則民不虣；八曰以誓教恤，則民不怠；九曰以度教節，則民知足；十曰以世事教能，則民不失職；十有一曰以賢制爵，則民慎德；十有二曰以庸制祿，則民興功。」（《地官・大司徒》）此外，還進行生產教育：「以教稼穡樹藝」，辨土壤物種之宜，觀日影與風雨節令等；進行風俗教育：慈幼、養老、振窮、恤貧、寬疾、安富等；進行法令教育：「乃縣教象之法於象魏，使萬民觀教象，挾日而斂之，乃施教法於邦國都鄙」等。社會教育明令各級地方行政機構逐級推行：「鄉大夫之職，各掌其鄉之政教禁令。正月之吉，受教法於司徒，退而頒之於其鄉吏，使各以教其所治。」（《地官・鄉大夫》）地方民衆教育主要依靠社會教育形式，鄉學也發揮了作用。

四、教師。學校教師都是政府官員，絕大部份爲文化職事官，規定有官職、爵位、數額、屬員和職責。國學教師主要歸屬於宗伯，有大司樂、樂師等。司徒轄下的師氏、保氏也執教於國學。鄉學教師和地方教育教

官由司徒轄下的各級地方官員兼任。教師選拔有一定要求：「凡有道者、有德者，使教焉。」（《春官・大司樂》）教師考核由司徒與宗伯負責。「歲終，則令教官正治而致事。正歲，令於教官曰：各共爾職，修乃事，以聽王命。其有不正，則國有常刑。」（《地官・大司徒》）而司徒、宗伯又接受大宰考核。

五、選士制度。規定實行鄉舉里選，由地方向中央政府薦才。大司徒總負責：「以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德……二曰六行……三曰六藝……。」（《地官・大司徒》）鄉大夫具體操作：「三年則大比，考其德行道藝，而興賢能者。鄉老及鄉大夫，帥其吏與其衆寡，以禮禮賓之。厥明，鄉老及鄉大夫群吏獻賢能之書於王，王再拜受之，登於天府，內史貳之。退而以鄉射之禮五物詢衆庶：一曰和，二曰容，三曰主皮，四曰和容，五曰興舞。此謂使民興賢，出使長之，使民興能，入使治之。」（《地官・鄉大夫》）選士定期舉行，選士標準是德行與道藝，由六鄉長官鄉大夫率群吏並在鄉老參與下慎重挑選並舉薦於王，王也十分重視，舉薦獲準後，又返回地方徵詢衆庶意見，最後予以任命。有嚴格而完整的過程與要求。

六、教育管理思想。其一，認爲管理須有嚴密的組織、結構和控制。設想的教育管理，遵循着從中央到地方，從政府行政主管到教育行政部門又到學校內部管理的過程。形成逐級統屬、逐級負責、逐級控制的管理體系。其二，重視規章制度在管理中的效用。對設官、權位、人數、屬員、職責、獎懲等，規定得明確而具體，成爲各級教育管理人員與教師的行動準繩。其三，强調管理中的分工與協作。《天官・大宰》規定大宰以「八法」治「官府」，其中，「二曰官職，以辨邦治；三曰官聯，以會官治。」「官職」指各官有其職守，須加分辨；「官聯」指各官又須視需要聯手共舉。其四，注重對官員的考核。大宰的副手小宰及宰夫具體主持百官考核。規定宰夫職責爲：「歲終，則令群吏正歲會；月終，則令正月要；旬終，則令正日成，而以考其治，治不以時舉

者，以告而誅之。正歲，則以法警戒群吏，令修宮中之職事，書其能者與其良者，而以告於上。」（《天官・宰夫》）考核又有政府一般考核與教育部門考核之分。

作爲一部國家政治制度的規劃之作，《周禮》對後世中央集權國家的政治建設有實際影響。西魏宇文泰改革官制，「行《周禮》，建六官」（《周書・文帝紀下》）是六官制度的一次實踐。北宋王安石親撰《周官新義》，以爲變法之藍本，諸多措施，均出自其中。清人魏源認爲：「今天下不獨學校所誦習皆周公經典，即上而朝廷制度，六官分治，皆《周禮》冢宰、司徒、宗伯、司馬、司寇、司空之職，且太常所奏樂舞，皆《周官》大樂正之遺；……及欽天監測算儀器，皆《周官》土圭、挈壺、保章及《周髀》算數之遺；所用典籍符印文字，皆《周官》保氏六書之體。」（《魏源集・學校應增祀先聖周公議》）西方學者亦認爲：「《周禮》等古籍（公元前一一〇〇到前五〇〇年）卻表明中國古人已瞭解組織、計劃、指揮和控制的某些原則。」（〔美〕克勞德・小喬治《管理思想史》，商務印書館版第十五頁）

研究著作主要有：唐陸德明《經典釋文》中的《周禮音釋》，宋李覯《周禮致太平論》，清張廷玉《欽定周官義疏》，李光坡《周禮述注》、方苞《周官集注》、萬斯大《周官辨非》、江永《周禮疑義舉要》，今有錢穆、顧頡剛、郭沫若等人考證之作，及王國軒《周禮》（《中國古代佚名哲學名著評述》第一卷）。

下附《國學教官職責表》和《鄉學及地方教育教官職責表》。

附：

一、國學教官職責表

官職	爵位	人數	屬員	主管
大司樂	中大夫	2	上士8人，下士16人，府4人，史8人，胥8人，徒80人。	掌成均之法，以治建國之學政，而合國之子弟焉。以樂德、樂語、樂舞教國子。
樂師	下大夫	4		掌國學之政，以教國子小舞。
師氏	中大夫	1	上士2人，府2人，史2人，胥12人，徒120人。	以三德、三行、國之得失之事教國子。
保氏	下大夫	1	中士2人，府2人，史2人，胥6人，徒60人。	以六藝、六儀教國子。
大師	下大夫	2	瞽矇：上瞽40人，中瞽100人，下瞽160人，矇300人，府4人，史8人，胥12人，徒120人。	掌六律、六同、五聲、八音，教六詩。
小師	上士	4		掌教鼓鼗、柷、敔、埙、簫、管弦歌。
大胥	中士	4	府2人，史4人，徒40人。	掌國學之名籍。
小胥	下士	8		掌國學之賞罰。
磬師	中士	4	下士8人，府4人，史2人，胥4人，徒40人。	掌教擊磬、擊編鐘。
笙師	中士	2	下士4人，府2人，史2人，胥1人，徒10人。	掌教吹竽、笙、塤、籥、簫等。
籥師	中士	4	府2人，史2人，胥2人，徒20人。	掌教國子舞羽吹籥。
韎師	下士	2	府1人，史1人，舞者16人，徒40人。	掌教韎樂（東夷樂）。
旄人	下士	4	舞者若干，府2人，史2人，胥2人，徒20人。	掌教舞散樂，舞夷樂。

據《周禮·春官宗伯》、《周禮·地官司徒》整理。

二、鄉學及地方教育教官職責表

官職爵位	人數	屬員	主管
大司徒　卿	1	中士16人，旅下士32人，府6人	率其屬掌邦教，施「十二教」，以「鄉三物」教萬民而賓興之。
小司徒　中大夫	2	史12人，胥12人，徒120人	掌建邦之教法，三年大比。
鄉師　下大夫	4		各掌其所治鄉之教而聽其治。
鄉老　公	2鄉1		參與鄉大夫政事。
鄉大夫　卿	每鄉1		各掌其鄉之政教禁令，考德行道藝而興賢能。
州長　中大夫	每州1		各掌其州之教治政令之法。
黨正　下大夫	每黨1		各掌其黨之政令教治。
族師　上士	每族1		各掌其族之戒令政事。
閭胥　中士	每閭1		各掌其閭之徵令。
比長　下士	五家1		各掌其比之治。
鼓人　中士	6	府2人，史2人，徒20人	掌教六鼓、四金之音聲，以和軍旅，以正田役。
舞師　下士	2	胥4人，舞徒40人。	掌教兵舞。

據《周禮地官司徒》整理。（杜成憲）

管子

〔春秋〕管仲

《管子》，原有三百八十九篇，經西漢劉向校定爲八十六篇，至唐，又亡佚十篇，今存七十六篇。托名春秋管仲著，實係戰國時稷下學者的著作總集，其中也有漢代附益的部分。通行本有：南宋初刊唐尹知章（舊題房玄齡）《管子注》，明萬曆十年趙用賢刻《管韓合刻本》，弘治年間劉績《管子補注》，清同治十一年戴望《管子校正》本，一九五六年北京科學出版社郭沫若等《管子集校》本，一九八七年廣西人民出版社趙守正《管子注釋》本。

司馬遷在《史記·管晏列傳》中說：「吾讀管氏《牧民》、《山高》、《乘馬》、《輕重》、《九府》及《晏子春秋》，詳哉其言之。既見其書，欲觀其行事，故次相傳。至其書，世多有之。」可見《管子》在西漢前已廣爲流傳，且與管仲有密切關係。

管仲（？——前六四五）名夷吾，字仲，謚號敬，又稱管敬仲。潁上（潁水之濱，在今安徽）人。早年家貧，曾經商。後由鮑叔牙推薦，齊桓公任爲卿，執政四十年，輔桓公「九合諸侯，一匡天下」。曾對政事、教育進行改革，率先建立士、農、工、商「四民定業分居」的制度，分國都爲十五鄉和六工商鄉，分鄙野爲五屬，設置官

吏，分別對「四民」進行文化、武藝、農技、工藝及經營買賣的知識技能訓練，發揮「四民」分業父子相傳與職業群體的彼此影響作用，並以士鄉的鄉里組織爲軍事編制，確立選拔人才制度。以「好學」、「慈孝」、「拳勇股肱之力秀出於衆」爲基本條件，經「鄉長所進，官長所選，公(齊桓公)所嘗相」，然後授官，使選舉制度發生廣泛的社會教育作用。肯定道德在治國中的作用，並指出道德教育必須建立在「富民」的基礎上，提出「倉稟實則知禮節，衣食足則知榮辱」的觀點。

《管子》中相當部份是出於戰國時稷下學宮的「稷下先生」之手。稷下學宮爲中國古代最早的學術活動和政治咨詢中心，設在齊國都城臨淄(今山東淄博)，廣招文學游說之士，任其講學議論。其中七十六人被尊爲「上大夫」，著名的有鄒衍、淳於髡、田駢、慎到、接子、環淵、宋鈃、尹文、田巴、魯仲連和荀子等。匯集了道、法、儒、名、兵、農、陰陽、輕重等百家之學，逐漸形成了一個具有一定傾向的學派，後人稱爲「稷下學」或「齊學」。

全書可分爲八個部份：《經言》九篇，《外言》八篇，《內言》七篇，《短語》十七篇，《區言》五篇，《雜篇》十篇，《管子解》四篇，《管子輕重》十六篇。其中《牧民》、《形勢》、《權修》、《乘馬》等篇存有管仲遺說；《大匡》、《中匡》、《小匡》等篇記述管仲遺事；《心術》、《白心》、《內業》等篇闡述關於「精氣」的學說和排除主觀成見的「靜因之道」；《九守》等篇論述了名實關係；《輕重》等篇對經濟問題作詳盡論述；《五行》篇提出「三分損益說」來確定五音；《水地》篇提出了以「水」爲萬物根源的思想，專論水利；《地員》篇專論土壤。論及教育的篇目有《牧民》、《權修》、《小匡》、《君臣》、《侈靡》、《任法》、《明法》、《心術》、《內業》、《版法解》等。

關於《管子》的思想體系，各家多有歧議。《漢書·藝文志》列入道家，而自《隋書·經籍志》後，正史皆將

其列入法家。近人多以爲其內容龐雜，缺少中心思想。張偕年在其《中國哲學史史料》中則認爲，《管子》書雖然較雜，但主導思想是法家思想。其中教育思想有以下幾個方面。

（一）主張法治教育與道德教育並重。《明法》說：「威不兩錯，政不二門，以法治國，則舉錯而已。」認爲用法治管理國家，政策才能舉而暢行無阻，「下之事上也，如響之應聲也，臣之事主也，如影之從形也。」（《任法》）但認爲法治必須跟禮治結合起來，用法的手段推行仁義禮樂，又用禮的教育規範民衆，從而將百姓統一於國君之下。「所謂仁義禮樂者，皆出於法。此先聖之所以一民者也。」（《任法》）因此，把禮、義、廉、耻四德，稱之爲「國之四維」。《牧民》說：「禮、義、廉、耻，國之四維；四維不張，國乃滅亡」，又說，「禮不逾節」，即不超過等級制度的規定；「義不自進」，即不以不正當的門路謀取官位和財產；「廉不蔽惡」，即不隱蔽壞事；「耻不從枉」，即不追求不姑息邪枉之事。認爲要治理好國家，必須重視對民衆教育，《權修》說：「一年之計，莫如樹穀，十年之計，莫如樹木。終身之計，莫如樹人。一樹一獲者，穀也。一樹十獲者，木也。一樹百獲者，人也。」教育是牽涉到國計民生的百年大計，必須把它放在治國首位。《君臣上》說：「故施捨優猶以濟亂，則百姓悅；選賢遂材而禮孝弟，則奸僞止；止淫佚，別男女，則通亂隔；貴賤有義，倫等不逾，則有功者勸；國有常式，故法不隱，則下無怨心。此五者，興德匡過，存國定民之道也。」

（二）認爲教育要適應人的「趨利避害」的本性。認爲人在本質上都是「見利而趨」「見害而避」的。《禁藏》說：「夫凡人之情，見利莫能勿就，見害莫能勿避。」如商人做生意，長途跋涉，夜以繼日，漁家在大海漂泊，不怕冒險，都是由於利的吸引。「故利之所在，雖千仞之山，無所不上，深淵之下，無所不入焉」。另一方面，「凡人者莫不惡罰而畏罪」，這是「避害」的表現，實質上是出於利己之心。這種被認爲是出於本能的趨利

避害傾向被看作是施行政教的驅動力和根據。要求統治者充分認識到而加以利用。同時指出，本能的趨利避害所追求的乃是私利，而非公利，所謂利用，乃是因勢利導，把追求私利的本能傾向引向實現公利即「國富」、「威行」的目標和要求。因此不能一味遷就民情，而要反其道而行之。《侈靡》說：「爲國者，反民性，然後可以與民威，民欲佚而教以勞，民欲生而教以死。勞教定而國富，死教定而威行。」《法法》又說：「夫善用民者，殺之，危之，勞之，苦之，渴之，用民者將致之此極也，」通過「勞教」、「死教」，使人民深信唯有遵守國家法令，致力於耕戰，才能得到個人的利益，從而排除「私心」，倡行「公義」。

（三）贊美道德教化，提倡「靜因之道」的修養方式。《管子》繼承了管仲「教不善則政不治」（《國語》）的思想，重視道德教化。《侈靡》篇說：「夫政教相似而殊方。若夫教者，標然若秋雲之遠，動人心之悲，靄然若夏之靜雲，乃及人之體，寫然若謌之靜，動人意（憶）以怨，蕩蕩若流水，使人思之，人所生（性）往。」教化是以啓發和感化爲其特征的，是通過榜樣的影響，使人們從內心真切地感受到、體驗到一種令人神往的至高無上的美德，從而達到「賢者不肖者化焉」。而政令則不同，它是以强力和刑罰爲其特徵，用强制的手段驅使人們。作者認爲，治理國家光靠政令不行，還要用教化培養人們道德觀念，使服從國君的統治。教化需要榜樣的表率作用，關鍵在於君上。《君臣上》說：「身立而民化，德正而官治，治官化民，其要在上。」《權修》篇也說「上身服以先之」。人君樹立好的道德榜樣，人民才會受到感化。如何提高自身道德修養？作者提出了「靜因之道」。《心術上》說：「是故有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。」心要保持虛靜，排除一切主觀成見，完全因循客觀事物，像鏡子一樣如實反映。具體地說，就是「潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。」人的內心境界好比房子，要打掃乾淨，道德才能進來。故要去私欲去成見，以「虛」相待，「虛」即是

「潔」，然後洞開耳目感覺器官的門戶，主動吸收道德教化。《內業》說：「形不正德不來，中不靜心不治」，又說，「凡人之生(性)也，必以平正」。人性因喜怒憂患的情緒干擾而失去「平正」，要達到「平正」就須「內靜外敬」。內心安靜，外表恭敬，就能使人性「大定」，道德也可養成了。

(四)倡導「四民分業」的社會教育。《小匡》用齊桓公與管仲對話的形式談論「定民之居，成民之事」的政令。管仲認爲「士、農、工、商」是國家的基石，不宜雜處，應根據他們不同的職業特點劃定居住區，形成有利於社會教育的群體環境。提出「處士必於閑燕，處農必就田野，處工必就官府，處商必就市井」。使同業人聚居在一起，爲士者則「父與父言義，子與子言孝，其事君者言敬，長者言愛，幼者言弟」，爲農者則可以交流經驗，「察其四時，權節其用」，爲工者則「相語以事，相示以功，相陳以巧」，以改良技術，爲商者則「相語以利，相示以時，相陳以知賈(價)」，以交流市場信息。同業聚居，並教育子弟，從小人人養成習慣，安於本業，而不見異思遷，「是故其父兄之教不肅而成，其子弟之學不勞而能」。

(五)提倡「德」與「法」統一的人才標準。《霸言》說：「爭天下者，必先爭人」，「是故聖王卑禮以天下之賢而任之」。賢才的標準是什么？《君臣上》說：「能上盡言於主，下致力於民，而足以修義從令者，忠臣也」。擇「輔相」，必須「陳功而加之以德，論勞而昭之以法」(《君臣下》)；擇軍官或地方官，「剔避親貴，不可以使主兵」，「臨事不信於民者，則不可使任大官」，要避免「德不當其位」，「功不當其祿」，「能不當其官」(《立政》)。還重視人才的考核，《明法》說：「言者責之以實，譽人者試之以官」，「試於軍而有功者則舉之，試於官而事治者則用之」，「言而失實者誅」，以達到「虛言不敢進，不肖者不敢試官」。

《管子》一書內容駁雜，是學術界公認的。曾傅玄曾指出：「《管子》之書過半便是後之好事者所加，乃說

管仲死後事，《輕重篇》尤鄙俗。」（引自劉恕《通鑒外紀》）唐孔穎達、杜佑等也懷疑《管子》是「後人所錄」或「後人續之」。宋蘇轍《古史管晏列傳》認爲它是「至戰國之際，諸子著書，因管子之說而增益之」。清姚際恒在《古今僞書考》中則認爲它「大抵參入者戰國、周末之人」。梁啓超在《〈漢書·藝文志〉諸子略考釋》中認爲「其中一小部份當爲春秋末年傳說，其大部份則戰國至漢初遞爲增益」。郭沫若認爲「《管子》書雖然不是管仲所作，但多取材於齊國官書檔案」，「它大抵是戰國及其後的一批零碎著作的總集，一部份是齊國舊檔案，一部份是漢初開獻書令時由齊地匯獻而來的。」（《奴隸制時代》）馮友蘭在其《中國哲學史新編》中則認爲它是齊稷下學宮的「學報」。

有關《管子》的研究著作主要有：明劉績《管子補注》、翁正春《管子評林》，清洪頤煊《管子義證》、宋翔鳳《管子失誤》、俞樾《管子平議》、戴望《管子校正》，近人章炳麟《管子餘議》、羅根澤《管子探源》、劉師培《管子斠補》、邵瑞彭《管子隱義》、郭沫若和聞一多、許維遹《管子集校》等。（陳人雄）

弟子職

《弟子職》，《管子》篇名。古時曾單行，《漢書·藝文志》列在《孝經》類。通行本有：南宋初刊刻唐尹知

章《管子注》，朱熹《儀禮經傳通釋》本，明弘治年間劉績《管子補注》本，清乾隆年間任兆麟選輯《述記》本，一九三六年商務印書館《叢書集成初編》本等。

《弟子職》是中國古代學則，清洪亮吉以爲「乃古塾師相傳以教弟子」，莊述祖以爲「古者家塾教弟子之法」，近人郭沫若以爲「當是齊稷下學宮之學則，故被收入《管子》書中。」不管該學則出於何種學校，其爲中國古代小學階段教育所用則是確定無疑的。

《弟子職》對學生提出總的要求是：「先生施教，弟子是則，溫恭自虛，所受是極。見善從之，聞義則服。溫柔孝悌，毋驕恃力。志毋虛邪，行必正直。游居有常，必就有德。顏色整齊，中心必式。夙興夜寐，衣帶必飾，朝益暮習，小心翼翼。一此不解（懈），是謂學則。」學生要以教師爲榜樣，虛心聽從教師的教導，從善，服義，做到行爲正直而毫不虛僞偏邪。選擇「有德」者爲經常來往之友，早晚「衣帶」整飭，容貌端莊，朝學暮習，都要小心翼翼專心致志。少年就學，首要的是立志，認爲這是君子小人分野之處，心志不虛邪，有取法聖者的決心，行爲才能合符規範。

「孝悌」是中國傳統倫理道德的核心，爲訓導蒙童的主要內容。服事親長是「孝悌」的一項重要活動，《弟子職》通篇所記幾乎就是弟子服事老師的禮儀。在提出總的學則後，它從事師的角度作出行爲規範的具體規定：

學生必須「夜寐早作」，早晨要先於老師起身，起床後整理床鋪、寢室，洗臉漱口之後，就得去侍候老師，輕提衣襟小心地把盥洗之器進獻先生，待先生漱洗完畢，即擺正講席，請先生入坐。

受業之時，第一遍要由年長的學生開始，以後不必，首次朗讀要起立，以後可免。總之「凡言與行，思中

以爲紀」，一切以中和之道爲準則。後到的同學入席，旁坐應及時站起。若有賓客來到，弟子要迅速起立，不可失禮，邊應邊走，及時向先生請示，即使來賓所找的人不在，也必須回來告知。學習中「若有所疑，奉手問之」，先生下課走出，學生一律起立。

用飯之時，「先生將食，弟子饌饋」，弟子挽起衣袖洗漱之後，跪着把飯菜獻給老師，在飯桌上擺放飯菜醬料都按規矩進行。侍候老師吃飯之後，「先生有命，弟子乃食」，坐次要按年齡大小，坐席要盡量靠前，兩手憑靠膝頭，不可兩肘依伏桌面，待至吃飽，用手拭淨嘴邊，然後按程序收拾食器。

灑掃之法，又有專門講究，「實水於盤，攘臂袂及肘，堂上則播灑，室中握水」，因內室不及堂上寬廣，故要掬水近潑。拿畚箕要使箕舌對着自身，掃帚要放進畚箕，「入户而立，其儀不忒，執帚下箕，倚於户側」。灑掃必須從西南屋角落開始，在屋里俯仰躬身進退，不要碰動其他東西，由前往後退着掃，最後把垃圾聚在門里，蹲下身用木板排進垃圾。若遇先生出來，便上前告止，然後出門倒掉垃圾。

晚飯的禮節跟白天用餐時一樣，只是到黃昏時分，要準備點燃火炬照亮，這也是弟子的職事。弟子執火炬坐在屋的一角，要注意安放柴束的方法，看着「燭燼」的長短，及時捧碗盛裝火緒餘灰。一人累了由另一人接替，「交坐毋倍尊者」。

「先生將息，弟子皆起，敬奉枕席，問何所趾」，即根據老師之意鋪好床。至此，弟子尚不能休息，還要「各就其友，相切相磋」，把白天所學的再復習、鞏固。

《弟子職》共六百四十四字，詳細羅列了弟子入學、受業、應客、坐作、進退、灑掃、饌饋等規則，要求學生做到合符禮儀規範。宋朱熹謂「全似《曲禮》」，清莊述祖也說：「《弟子職》記弟子事師之儀節，受業之次叙，

亦《曲禮》、《少儀》之支流餘裔也。」

清孫同元在《弟子職注・自序》中稱《弟子職》「援據禮經，文筆簡奧，又似箴銘，多成韻語。許君《說文》，鄭君注《禮記》皆引其文，真古書也」。漢時此篇單行，《漢書・藝文志》列在《孝經》類，至唐陸德明《經典釋文》、孔穎達《五經正義》二書引用，才稱在《管子》書中。因此，被認爲是後人將《弟子職》屬人《管子》一書的。宋朱熹《儀禮經傳通釋》收《弟子職》一文即採用唐尹知章的《管子注》文字。其後，明劉績，清張爾岐、方苞等各有注解，俱附見《管子》書中。至清代始有單行本的注釋行世，如洪亮吉《弟子職箋釋》、莊述祖《弟子職集解》、王筠《弟子職正音》等。

有關研究著作還有清王紹蘭《弟子職古本考注》、桂文燦《弟子職解詁》、邵承照《弟子職章句訓纂》，近人宋育仁《管子弟子職說例》、楊鍾羲《弟子職音誼》等。（陳人雄）

老子

〔春秋〕老聃

《老子》，又名《道德經》、《老子五千文》。共八十一章，分上下篇，前三十七章爲上篇，第三十八章後爲下篇。相傳爲春秋末期老聃所作。《史記・老子韓非列傳》：「老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言。」現

一般認爲編定於戰國中期，存有老子本人思想。通行本有：西漢河上公《道德真經注》明正統道藏本、《道德經評注》三餘堂本、大統書局石印本，三國魏王弼《老子注》明正統道藏本、清《四庫全書》鈔本、商務印書館《四部備要》本；明焦竑《老子翼》萬曆續道藏本、清《四庫全書》鈔本，清王夫之《老子衍》同治《船山遺書》本；清魏源《老子本義》光緒桐廬袁氏刻《浙西精舍匯刊》本；一九七六年文物出版社的長沙馬王堆三號漢墓出土帛書《老子》甲、乙本等。

老聃，春秋末期思想家，道家學派創始人。據《史記·老子韓非列傳》稱，姓李名耳，楚國苦縣（今河南鹿邑東）厲鄉曲仁里人。做過周朝守藏室之史，孔子曾向他問過禮。周衰，西出函谷關，退隱。先秦古籍多稱老聃。一說老子即太史儋或老萊子。今本《老子》是否爲老聃所著，有爭論，如羅根澤認爲是太史儋的專著，范文瀾認爲是李耳的專著，郭沫若認爲是關尹編著。一般認爲，其基本部份反映了老子本人的思想。

《老子》以自然無爲之「道」爲其學說的中心，以把握「道」之全體爲教育理想。「道」是《老子》思想的核心，它是「先天地生」的精神實體、世界萬物的總根源、人類社會生活必須遵循的總規律。「道」作爲宇宙萬物的普遍法則是「無爲」，即順乎自然，「人法地，地法天，天法道，道法自然」（二十五章）。老子希望統治者能成爲尊重自然法則的「聖人」，按自然界的「無爲」規律辦事，人們都聽從「聖人」的支配，也用「無爲」去處事。「道常無爲而無不爲」，如能做到「無爲」，則「萬物將自化」，「天下將自正」（三十七章），人們就能彼此相安無事，社會安定，天下太平。因此，作爲教育，就要引導人們「無事」，「無欲」，自然無爲，保全人的自然本性。老子把自然無爲的品質的獲得看作最高的理想人格，在第二章里對此作了提綱挈領的概括：「處無爲之事，行不言之教」。

「無爲」的對立物是「有爲」，老子批評當時的儒家教育是「人爲」的教育。他說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大僞；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」（十八章），「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首也。」（三十八章）老子認爲，「大道」之世，自然無爲，人們和諧相處，不需要道德約束，也不知道道德爲何物。及至「無爲」法則被破壞，才有聖者、智者出來，制定道德規範，傳授知識，於是社會各種欺騙、虛僞都由此產生。儒家的仁、義、孝、慈、禮的教育，只是「大道」荒廢的結果，不符合人的本性。老子從「道」的虛無性推衍出人的本性應是像嬰兒般地「無知無欲」，質樸無私，認爲從「無知無欲」到有知有欲，即從「無私」到有私，乃是對人類本性的背叛，因此反對以仁、義、禮、知等一類規範來束縛人、塑造人。認爲這些教條會扭曲人的本性，提出「復歸於嬰兒」，「復歸於樸」（二十八章）的主張。

人性復歸自然的一條重要途徑是「絕聖棄智」，減損知識。老子認爲知識和私欲一樣，也干擾人們向「道」的最高境界前進。他說：「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲」（四十八章）。河上公注：「『學』謂政教、禮樂之學也；『日益』者，情欲文飾，日以益多。『道』謂自然之道也，『日損』者，情欲文飾，日以消損。」即認爲，「爲學」僅指對於仁義聖智禮法的追求，而對外在的經驗知識的追求與累積越多，實足以產生機智巧變，戕傷自然的真樸。老子主張「爲道」就是回到「無知無欲」，把知道的東西忘掉，把學到的技能拋棄，要忘得乾淨，拋得徹底，「損之又損」，以達到「無爲」。「德」是「道」在人世間的體現，但它不同於仁、義、禮，「德」和「道」一樣，也屬於「無爲」的類型，凡是符合「無爲」的行爲，就符合「道」的原則，就「有德」，反之，如果故意「有爲」，處處要表現「有德」，反倒不符合「道」的原則，而失去了「德」。因此說「上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德」（三十八章）。

從「無爲」的目的出發，老子提出了「不言之教」的具體內容。他說：「人之所教，我亦教之，强梁者不得其死，吾將以爲教父。」（四十二章）這是他的教學總綱。以此爲指導思想，老子提出「貴柔」。贊揚「柔之勝剛，弱之勝强」（三十六章），「天下之至柔，馳騁天下之至堅」（四十三章）。因此，人們要經常保持「柔」的姿態，「大成若缺」「大盈若虛」「大直若屈，大巧若拙，大辯若訥」（四十五章），完美的人格不在外形上表露，而在於內在生命的含藏，這樣就永遠充滿活力，生機盎然。其次，是「知足」和「不爭」。在名譽與生命，生命與財產的關係上，要知道滿足，「知足不辱，知止不殆，可以長久」（四十四章）。他說：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。」（四十六章）即凡事不走極端，適可而止，不過份，才能避免遭遇挫敗，也才能使自己生存長久。「不爭」也是一種美德，他說：「上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。」（八章）又說，「夫唯不爭，故天下莫能與爭」（二十二章）。老子認爲，「無爲」是「爲」的最好辦法，「不爭」是「爭」的最好手段。因爲不爭，所以天下誰也爭不過他。

「爲道」的基本功夫是「致虛」和「守靜」。因爲「道」是無形無名，神秘莫測，「玄之又玄」（一章）的，它既不是感官所能感知，又不是理性思維所能認識，只能用一種神秘的、內心直覺的、靜觀的方法才能把握它，「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。」老子認爲人的本性是嬰兒般地質樸、純潔，只是因爲外界種種「可欲」的事的干擾而引起爭奪的冲動，才打破原來的虛靜。「致虛」、「守靜」正是以「道」修身到替「道」治世的一種基本功夫，可「歸根」「復命」到人的本性，從而真正認識「道」。

「爲道」要講究辯證法。因爲「道」本身包含着內在的矛盾，宇宙的開端是「有」和「無」的相互作用，因此

認識「道」就要從事物的兩方面看問題：「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨」（二章），這是永遠不變的規律。有道之人看到事物的兩方面，堅持用反的原則，「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」（二十二章）。因此教師的作用也有兩方面，「善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。」即認爲善人可爲不善人之師，不善人可爲善人的鑒戒，兩者互爲依存，可相互轉化。不從正面「貴其師」或不從反面「愛其資（鑒戒）」都是「雖智大迷」（二十七章）。

老子反對一般意義上的學習，其所要求的「爲道」，乃是一種特殊意義的學習過程。「不言之教，無爲之益，天下希及之。」（四十三章）一切任其自然，便是他所稱頌的最好的教育。

《老子》一書所代表的道家教育思想，在中國傳統文化中具有特殊地位和影響。它與儒家教育思想是對立的，又起着互補的作用。

有關《老子》的研究著作甚多。戰國時韓非的《解老》、《喻老》是最早解說《老子》的著作。《漢書·藝文志》著錄《劉向說老子》等四家解說，均佚。著名的《老子》注本，一是漢河上公以道教觀點注的《老子》，一是三國魏王弼以玄學觀點注的《老子》，後者爲後世最通行的本子，今本校注《老子》往往以爲藍本。唐傅奕據當時所見古本，加以考校，著《老子古本篇》。宋代王安石、司馬光、蘇轍等都注過《老子》。其後具有代表性的注本有明焦竑《老子翼》，清魏源《老子本義》，近人馬叙倫《老子校詁》、高亨《老子正詁》、任繼愈《老子今譯》、朱謙之《老子校釋》等。馬王堆漢墓帛書《老子》出土後，研究成果有張松如《老子校讀》、許抗生《帛書老子注釋與研究》，陳鼓應《老子注釋及評價》等。（陳人雄）

論語

〔春秋〕孔丘

《論語》，孔丘（孔子）弟子及再傳弟子根據記錄和傳聞整理而成。東漢鄭玄以爲仲弓、子游、子夏等撰，宋程頤、朱熹則認爲出於有子、曾子之門人。漢代列入「七經」，爲儒學基本教材。元以後爲士子必讀課本。初有今文本《魯論》與《齊論》及古文本《古論》三種。西漢張禹依《魯論》二十篇，兼考《齊論》，作章句，稱《張侯論》。鄭玄在此基礎上，又綜合各本，以成今本。歷史上較有影響的版本有：魏何晏等採孔安國、包咸、馬融、鄭玄、王肅諸家之說，並下己意，作《論語集解》。南朝梁皇侃作《論語義疏》。宋邢昺又因皇疏作《論語正義》，即今《十三經注疏》所採。朱熹匯《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》，著《四書集注》。清劉寶楠集乾嘉學者考證，爲漢注作新疏，亦稱《論語正義》。近人程樹德作《論語集釋》，徵引最富。楊伯峻作《論語譯注》，便於初學。

孔丘（前五五一——前四七九），字仲尼，世人尊稱孔子。儒家學派創始人。春秋魯國陬邑（今山東曲阜東南）人。先世爲宋國貴族，後没落。孔子少時「貧且賤」，年十五歲立志求學，通過私人傳授，博習詩書禮樂。年輕時曾在魯國執政大夫季氏門下任管牛羊、倉庫的小吏。約三十歲，在曲阜城北設學舍，開始私人講學。

顏回、子路、曾參等是早期的弟子。五十歲任魯國中都宰，繼升司寇，不久去職，率弟子歷游宋、衛、陳、蔡、齊、楚等國。志欲改良時政，復興周禮，然終不見用。在外十四年，六十八歲重返魯國，政治上仍不得志，乃專力從事講學和著述，直到逝世。弟子達三千人，身通六藝者七十餘人。

《論語》全書基本採用問答體裁，分二十篇，其序爲：《學而》、《爲政》、《八佾》、《里仁》、《公冶長》、《雍也》、《述而》、《泰伯》、《子罕》、《鄉黨》、《先進》、《顏淵》、《子路》、《憲問》、《衛靈公》、《季氏》、《陽貨》、《微子》、《子張》、《堯曰》。《論語》一書蘊涵的思想非常豐富，在教育方面尤爲突出。

「舉賢」是《論語》強調教育的出發點。在西周，做官的資格是由世襲宗法來保證的，按照周禮，政治權力的分配，只能根據奴隸主貴族宗法等級世襲制，局限在奴隸主階級內部。孔丘作爲奴隸主階級的改良派，他在政治思想的主導方面是「復禮」，但他並不是要求全盤回到西周，而將「舉賢」作爲最重要的改革措施，使世襲制的舊框子里容納「舉賢」的新內容。因此《論語》以培養「賢才」爲教育目標，提倡「學而優則仕」（《子張》）。教育的作用，就是培養從政的人才。它孕含着這樣的思想：不學習，或者雖學而不優，就沒有任官資格。「學而優則仕」作爲與世襲制相對立的原則被繼承下來，對以後二千年的學校教育和隋唐以後的科舉制度曾產生深遠的影響。

以「舉賢」爲教育思想和實踐的出發點，《論語》也就提出「有教無類」（《衛靈公》）的主張。「舉賢」主要是向平民開放政權，「有教無類」的實質就是吸收平民入學。《論語》同時提出了「有教無類」的人性論依據：「性相近也，習相遠也」（《陽貨》），認爲人的天賦素質並無特殊差別，人的不同，植根於後天的影響。這是中國式的最古老的天賦平等的人性論，《論語》的「舉賢」說及其全部教育思想，均建基於此種天賦平等的人性

論。教育對象由貴族推廣到平民，適應「士」階層的興起、文化下移的歷史潮流，擴大了教育的社會基礎和人才來源，這在教育發展史上具有劃時代的意義。

《論語》主張「爲政以德」(《爲政》)，所以對「賢才」的主要衡量標準就是道德的完善。道德概念的核心是「仁」，《論語》中「仁」字出現一百多次，在不同的語境中具有不同的含義，但其基本的精神是「克己」與「愛人」。「克己」即以禮約身，一切行爲都遵守禮的準則，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，其根本要求是在財富的占有上謹守等級名分，克制超越禮制的欲望。《論語》以「義利」爲區分「君子」、「小人」的標準，「君子喻於義，小人喻於利」(《里仁》)。反對超越等級名分的不義之利，謂「不義而富且貴，於我如浮雲」(《述而》)。與自我修養的心理基礎「克己」相連，道德實踐的客觀表現就是「愛人」。克己而愛人是道德修養的全過程，即「忠恕一貫之道」。《論語》强調「愛人」的特點首先是以「孝悌」爲本。「孝」屬於親子之愛，反映縱的血緣關係；「悌」屬於兄弟之愛，反映橫的血緣關係。這一縱一橫的關係交織和延伸爲極其細密的宗法制度的圖譜。《論語》繼承周代貴族倫理思想的傳統，尤其重視孝道，以增强血緣關係和氏族分子的向心力。《論語》中的「愛人」作爲一個道德原則，具有普遍性。它是在堅持區別不同階級和不同等級即愛有差等的前提下，要求普遍推及於全體社會。據此，提出「泛愛衆」的思想，主張「因民之所利而利之」，「擇可勞而勞之」(《堯曰》)，「使民以時」(《學而》)，這些是中國古代最早出現的人道主義的表現形式。由「愛有差等」到「泛愛衆」，就是「愛人」這一道德原則所要求的調整全社會人與人的關係的全部涵義。其實質是力求在鞏固氏族血緣關係的基礎上，維護上下尊卑的等級秩序，並使這種等級秩序保持一種近乎均衡、協調的狀態。

《論語》以「仁」爲基本原則的道德教育，還有其他一些內容，如「發奮忘食，樂以忘憂」的積極奮發的人

生態度，「朝聞道，夕死可也」視追求真理高於一切的精神，「仁以爲己任」的社會義務感，「殺身成仁」，「守死善道」的理想人格，以及基於協調社會群體關係而提出的諸如「溫、良、恭、儉、讓」，「恭、寬、信、敏、惠」等行爲準則，其中所包涵的合理因素，對中華民族精神文化和民族性格的一些特點的形成，有着廣泛而深刻的影響。

《論語》記載的孔子的基本教學科目是「詩」、「書」、「禮」、「樂」。要求「興於詩，立於禮，成於樂」（《泰伯》），並强調「不學詩，無以言」，「不學禮，無以立」（《季氏》）。又說：「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名」（《陽貨》）。由於「禮」在當時已流於形式，失去了對思想情感的約束作用，因此孔丘感嘆「禮云，禮云，玉帛云乎哉，樂云，樂云，鐘鼓云乎哉」（《陽貨》），主張「禮，與其奢也，寧儉，喪，與其易也，寧戚」，認爲「禮」必須以「仁」的思想情感爲基礎，離開「仁」，「禮」就沒有意義了。

《論語》記載了孔丘在長期的教育實踐中所形成的教學方法。其要點是：一、啓發誘導。謂「不憤不啓，不悱不發」（《述而》）。要求教師在教學過程中掌握學生的心理狀態，務使教學的內容和方法適合學生的接受水平和心理準備條件，以充分調動學生學習的主動性和求知欲。《論語》載顏回云「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能」（《子罕》）。二、因材施教。記載了不少孔子評論學生個性的事例，如：「由也果……賜也達……求也藝」（《雍也》），「柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭」（《先進》），「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子游、子夏」（《先進》）。朱熹注云：「孔子教人各因其材，於此可見。」三、學與思結合。謂「學而不思則罔，思而不學則殆。」（《爲政》）要求對學習的內容通過自己的思考，融會貫通，擇善而從，由博反約，舉一反三，溫故知新。並主張獲取知識必須多聞、多見、多問。

指出一個對任何事情不問幾個「如之何」的人，是最沒有出息的。還特別强調學習必須老老實實，「知之爲知之，不知爲不知」，對尚未明白的問題，暫時存疑，勿妄測，勿武斷，勿固執，勿自是。四、學以致用。即學習所得必須見之於行動，《論語》載孔丘觀察人的方法是「聽其言，而觀其行」，認爲學習是爲了提高自身的知識和道德修養，而不是釣名沽譽。「君子耻其言而過其行」（《憲問》），「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？」（《子路》）在道德修養上根本的要求是「遷善改過」，認爲最擔憂的事是「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改」。（金忠明）

國語

〔春秋〕左丘明

《國語》，又名《春秋外傳》、《左氏外傳》。二十一卷。相傳爲春秋末年左丘明著。通行本有：宋宋庠《國語補音》的明張一鯤刊本、吳郡金氏澤遠堂翻刻本、清孔傳鐸刊本，宋《天聖明道》本的清黃丕烈《士禮居叢書》影寫翻刻本，上海商務印書館《四部叢刊》本，上海中華書局《四部備要》本，上海古籍出版社校點排印本等。

左丘明，春秋時史學家，魯國人。一說復姓左丘，名明；一說單姓左，名丘明。曾任魯太史。其生平事迹

史籍中有關材料不多。最早記載爲《論語・公冶長》：「子曰：巧言令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」據此，知道他與孔子同時，或謂在前。司馬遷《史記・十二諸侯年表》說：「魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記，具論其語，成《左氏春秋》。」又班固《漢書・藝文志》說：「丘明恐弟子各安其意，以失其真，故論本事而作傳，明夫子不以空言說經也。」他們不僅認爲《左傳》是左丘明依據《春秋》而作，《國語》亦是左氏所作。司馬遷《報任安書》：「左丘失明，厥有國語。」《漢書・司馬遷傳贊》稱：「孔子因魯史而作《春秋》，而左丘明論輯其本事以爲之傳，又纂異同爲國語」。

《國語》是一部春秋時期的國別史，計有《周語》三卷，《晉語》九卷，《魯語》、《楚語》、《越語》各二卷，《齊語》、《鄭語》、《吳語》各一卷。起於周穆王之叙，止於晉國趙、魏、韓三家合滅智伯，共歷五百餘年。主要記載周、魯、齊、鄭、楚、吳、越等國的事迹和群臣言論，其中保存了若干重要的教育史料。

《晉語四》記載，晉文公想讓陽處父當太子的老師，征求胥臣意見：「其能善乎？」胥臣說：關鍵在於太子本人，「質將善而賢良贊之，則濟可竣(俟)。若有違質，教將不入，其何善之爲！」他認爲教育的作用是有條件的，要受到教育者的素質制約，教育只能利用其素質，卻不能改變其素質。但也不是「教無益」，好比言有美質，加以文采乃善，「故人生而學，非學不入」，通過學習才能入道，「夫教者，因體能質而利之者也」。這無疑是最早的較完整地論述教育在個性發展中的作用的史料。《晉語八》還記載晉悼公任命公族大夫時說的話：「夫膏粱(富貴子弟)之性難正也，故使惇惠者教之，使文敏者導之，使果敢者諗(告)之，使鎮靜者修之。惇惠者教之，則徧而不倦；文敏者導之，則婉而入；果敢者諗之，則過不隱；鎮靜者修之，則壹。」公族大夫負責公族及卿的子弟的教育，因此國君對公族大夫的人選十分慎重，要挑選具有「惇惠」、「文敏」、「果敢」、

「鎮靜」四個方面品質之一的大臣擔任。當然，挑選太子的老師要求更高，「君知士貞子之帥志博聞而宣惠於教也，使爲太傅。」這也是較早的選拔師資的史料。

又如《楚語上》關於貴族教育的科目的史料，也很有價值。楚莊王命士亹作太傅，士亹怕難以勝任，於是去請教賢大夫申叔時，申叔時告訴他太子應習的科目有九種：《春秋》，「爲之聳善而抑惡」，「戒勸其心」；《世》（貴族宗譜），說明有德者世顯，昏亂者世廢，以爲鑒戒；《詩》，培養道德情感和意志；《禮》，使懂得「上下之則」，使於循規蹈矩；《樂》，蕩滌邪念，克制浮躁；《令》，瞭解百官職責和處理政事之要；《語》（貴族言論的記錄），知道先王以德治而使民心歸附的道理；《故志》（舊史），瞭解國家興廢從而心存戒懼；《訓典》（《尚書》主要內容），明白族類親疏以區別對待。這九種科目即所教授的書目，內容包括政治、倫理、歷史和文藝等方面。申叔時同時還講述了相應的教學方法：「攝而不徹，則明施舍以導之忠，明久長以導之信，明度量以導之義，明等級以導之禮，明恭儉以導之孝，明敬戒以導之事，明慈愛以導之仁，明昭利以導之文，明除害以導之武，明精意以導之罰，明正德以導之賞，明齊肅以耀之臨。」這差不多可以成爲宮廷教育的第一個完備的教學大綱。

《齊語》記載管仲擔任相國時，推行改革，實施以「四民分業」的社會教育和「三選」法選拔人才的史料則更爲豐富。管仲任相後，建議齊桓公改革齊國行政組織，實行「叁其國而伍其鄙」，即在國都城郊以內按士、工、商三業而分居其職所，野外劃分爲五屬，使農業人口定居。這樣，「士之子恒爲士」、「農之子恒爲農」、「工之子恒爲工」、「商之子恒爲商」，使之分業聚居，世代固定在某一職業上。同時，規定士、農、工、商的子弟應子就父學，弟從兄學。管仲說：「少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子

弟之學，不勞而能。」這種教育是通過按職業聚居來創設具有教育意義的環境。對士的教育，文武並舉；對農、工、商的教育，則偏重於職業技術訓練。管仲還提出「有居處好學，慈孝於父母，聰慧質仁，發聞於鄉里者」和「有拳勇股肱之力秀出於衆者」，從農人中選拔士。桓公採納了他的建議，並以同樣標準，通過「鄉長所進，官長所選，公所嘗相」的「三選」制，對士進行考察，從士中選拔官吏，直至「升以爲上卿之贊」。「三選」法是歷史上比較可靠的取士制度的最早記載，這雖然不是教育制度，但它所規定的取士標準卻制約着教育目的與教育內容，而「三選」舉賢的制度確實也造成了一種社會教育的氛圍，「匹夫有善可得而舉」，由此，「故民皆勉爲善。與其爲善於鄉也，不如爲善於里；與其爲善於里也，不如爲善於家。」在士農之鄉形成講道德、習武藝的社會風尚。

西漢以來，大多數人認爲《國語》和《左傳》同是左丘明所作，因此稱《左傳》爲《內傳》，《國語》爲《外傳》。自唐代開始有人懷疑這個說法，學術界莫衷一是。今一般的意見是：《國語》可能爲各國史官的原始記載，經過史家的整理基本上保存着本來面目，只是詳略取捨而已。今本《國語》二十一卷，與《漢書·藝文志》所記相同。據《四庫全書總目提要》所考，卷數「互有增減，蓋偶然分併，非有異同」，諸書引文偶有不同，也可能出於傳鈔之誤。三國時韋昭注本《國語解》是現存最早的注本，在它原叙中提到的賈逵、虞翻、唐固等各家注本，已佚，只在清汪遠孫《國語三君注釋輯存》裏輯有其注釋若干條。

有關研究著作還有：清董增齡《國語正義》、汪孫遠《國語發正》、黃模《國語補韋》，近人吳曾棋《國語韋解補正》、徐元誥《國語集解》等。（陳人雄）

墨子

〔戰國〕墨翟

《墨子》，墨家學派的著作總匯。《漢書·藝文志》著錄七十一篇，今存五十三篇。舊題戰國墨翟撰。通行本有：明正統年間《道藏》本、嘉靖三十二年唐堯臣刊本、萬曆九年書林童思泉涵春樓刊本，清《四庫全書》鈔本、畢沅《墨子注》乾隆《經訓堂叢書》本、桐城吳汝綸點勘諸子七種本、孫詒讓《墨子閒詁》光緒二十一年商務印書館初版本、宣統庚戌重定本等。

墨翟（約前四六八——前三七六），春秋戰國之際思想家、教育家。墨家學派創始人。魯國人，一說宋國人。出身貧賤，擅手工機械制作。宋昭公時曾爲宋國大夫。早年習儒術，博於《詩》、《書》，因不滿其「禮」煩瑣，另立新說，聚徒講學，徒屬遍天下，形成與儒家對立的墨家學派。他身體力行，具有「摩頂放踵，利天下而爲之」的吃苦精神。率徒奔波於齊、魯、宋、楚、衛、魏等國，宣傳其政治主張。公輸盤爲楚國造雲梯攻宋，他十日十夜趕至楚國郢都（今湖北江陵西北），止楚攻宋。墨翟一生，勤勤懇懇，備嘗艱辛，「背周道而用夏政」，「以繩墨自矯，而備世之急」，進行「上說下教」。他的學派是一個組織嚴密的政治團體，其首領稱爲「鉅子」，墨翟是第一代「鉅子」。據《淮南子·泰族訓》稱：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵」。墨

了正是帶着這樣一批徒衆去實現「興天下之利，除天下之害」的政治主張。梁啓超說墨子很像基督，「若有人把他釘十字架，他一定會含笑不悔。」（《墨子學案》第六章）墨子死後，墨家分爲三派。《墨子》五十三篇，爲研究墨子和墨家思想的基本材料。有關他言行的記載，還散見於《荀子》、《韓非子》、《莊子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等書。《墨子閒詁》輯有其傳略。

《墨子》一書大部分是墨翟弟子及再傳弟子記述的墨子言行。其中《尚賢》、《尚同》、《兼愛》、《非攻》、《節用》、《節葬》、《天志》、《明鬼》、《非樂》、《非命》等代表了墨子的主要思想。以上十說都分上、中、下篇，內容基本相同，爲墨家三派各記其聞而成。《耕柱》以下至《公輸》各篇記述了墨子和弟子們的活動和言論。是研究墨子教育活動的重要資料。《經》上、下，《經說》上、下，《大取》、《小取》等六篇，後人稱爲《墨經》（或《墨辯》），爲後期墨家所著，集中論述墨家邏輯學說，對早期墨家的邏輯思想有新的發展，也包含後期墨家在認識論、倫理學、經濟學、幾何學、光學、力學等多方面的思想。《備城門》以下十一篇，記錄墨子對戰爭防禦和製造器械方法及戰術措施的言論。有關教育的重要篇目有《修身》、《所染》、《尚賢》、《兼愛》、《非儒》、《耕柱》、《貴義》、《公孟》、《魯問》等。

《墨子》一書對教育在治國安民方面的重要作用有較充分的論述。《魯問》篇說，「一農之耕」「其不能飽天下之饑者」，「一婦人之織」「其不能煖天下之寒者」，「一夫之戰其不禦三軍」。相比之下，「不若誦先王之道，而求其說，通聖人之言，而察其辭，上說王公大人，次匹夫徒步之士」，對治國、修行的作用更大。又說，「教人耕，與不教人耕而獨耕者」相比，自然教人耕更有功效。以此類推，「天下匹夫徒步之士少知義，而教天下以義者，功亦多。」《所染》篇以染絲爲例，譬喻人格是在教育和環境影響下習染而成。認爲人的本性無善

惡之分，猶如素絲，「染於蒼則蒼，染於黃則黃，所入者變，其色亦變」，善惡都是後天習染而成。因此，作爲士要選擇好仁義的朋友，「其友皆好仁義，淳謹畏令，則家日益，身日安，名日榮」，「其友皆好矜奮，創作比周，則家日損，身日危，名日辱」。告誡人們，環境的影響，往往可以改變一個人的本性，造成不同的結局，爲此必須抱謹慎的態度。

《尚賢》篇論述人才的標準和選用。《尚賢上》指出，要使國家富强，人民衆多，關鍵是人才的培養和選拔。執政的「王公大人」積極推舉賢才，才是「爲政之本」。賢才的標準有三：「厚乎德行，辯乎言談，博乎道術。」只要符合這三條標準，「雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令」。對無庸之輩，即使身居高位，也要讓他下來，「故官無常貴，而民無終賤」。《尚賢下》還提出了「爲賢之道」。認爲賢士必須做到「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人」，以實現「饑者得食，寒者得衣，亂者得治」，天下大治的局面，其中尤以「教人」最爲重要。

「賢士」的三條標準，德行居於首位，其基本要求是「兼愛」。《兼愛》篇集中論述墨子的社會理想和道德教育。認爲天下之亂「皆起不相愛」，「子自愛不愛父，故虧父而自利，弟自愛不愛兄，故虧兄而自利，臣自愛不愛君，故虧君而自利」，反之亦然。盜賊之起，諸侯之相攻伐，在墨子看來，都是由於虧人自利而不相愛。據此提出「兼相愛，交相利」的社會改革理想，並設想主要通過教育，宣傳「兼愛」思想，達到改革社會的目的。墨子把「士」分爲兩類，一爲虧人自利的「別士」，一爲愛人若己的「兼士」，教育的社會作用，概括言之，就是「兼以易別」。

在道德規範中《墨子》卜分重視「義」。《貴義》說：「萬事莫貴於義。」《耕柱》說：「所爲良寶者，可以利民

也，而義可以利民。故曰：義，天下之良寶也。」《天志上》說：「天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。」因此要「率天下之百姓以從事於義」。怎樣才算「爲義」，《天志下》作了回答：「曰兼愛天下之人。」又說，「曰順天之意者，兼也，反天之意者，別也。兼之爲道也，義正；別之爲道也，力正。」所謂「義正」，就是「大不攻小也，强不侮弱也，衆不賊寡也，詐不欺愚也，貴不傲賤也，富不驕貧也，壯不奪老也」。「力正」恰好與之相反。

墨子極力提倡「節用」，反對奢侈浪費。《七患》說：「風五穀者，民之所仰也，君之所以爲養也，故民無仰則君無養，民無食則不可事，故食不可不務也，地不可不力也，用不可不節也。」《辭過》說，作爲國君，衣、食、住、行都要講究節儉，「節儉則昌，淫佚則亡」。

在道德修養過程中，强調意志鍛煉，躬行實踐。《修身》篇說：「志不强者智不達」，又說，「雄（勇）而不修者，其後必惰」，「士雖有學，而行爲本焉」，「君子以身戴行者也」。重視意志鍛煉主要是爲培養吃苦耐勞和自我犧牲精神，「士損己而益所爲也」（《經上》），「爲身之所惡，以成人之所急」（《經說上》），因此要求「强力而行」。認爲國家安危和治亂，個人榮辱、貴賤、貧富、饑飽、寒暖等不在命運，而在於人爲，「强必富，不强必貧；强必飽，不强必饑」。對「兼士」而言，行義必須見諸行動，「言足以遷（舉）行者常之，不足以遷行者勿常；不足以遷行而常之，是湯口也。」（《貴義》）

「賢士」的第二條標準是「辯乎言談」。墨子在整個教育活動中，時時不忘向弟子灌輸「辯」的重要。《修身》篇說：「言無務爲多，而務爲智，無務爲文，而務爲察。」又說，「慧者，心辯而不繁說。作爲「賢士」或「兼士」必須能言善辯，上說下教。《小取》篇說：「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之

理，處利害，決嫌疑。」它包括兩個方面：一是辯論的根據或標準，二是辯論的規則和方法。認識的正確與否，不能單憑口頭上講的名詞概念，而要根據其反映的客觀實際，「名」源於「實」，兩者相結合才正確。還強調應用類推和求故的思想方法，注意事物或概念的分類，把「故」作爲「立名」、「立辭」、「立說」的依據。墨子教育弟子，立論必須有充足的理由，不可强詞奪理。在《非儒下》裡他批評儒者「君子必服古言然後仁」的說法，認爲「仁人以其取捨是非之理相告，無故從有故也，弗知從有知也，無辭必服，見善必遷」，强調要服從真理，而不是服從「古言」，「辯」的目的就是要「明是非」，「明同異」，從而「處利害，決嫌疑」。

「賢士」的第三條標準是「博乎道術」。墨家講的「道術」所涉及的領域相當廣泛，除了文史邏輯知識外，還有生產勞動知識、自然科學知識、軍事防禦知識等等。《非樂上》說：「賴其力者生，不賴其力者不生」，生產勞動是求得生存的根本，而從事生產勞動就要掌握一定的技術。《法儀》篇說：「天下從事者不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有也。雖至士之爲將相者，皆有法，雖至百工從事者，亦皆有法。百工爲方以矩，爲圓以規，直以繩，正以縣。無巧工不巧工，皆以此五者爲法。」墨家門徒多出身於「農與工肆」，他們在生產實踐中增長了大量的科學知識，《經上》、《經下》、《經說上》、《經說下》、《小取》、《大取》等篇，大抵是墨家後學在百家爭鳴，研討辯論中不斷總結提高的結晶，其中有闡發認識論和邏輯學的命題，包涵數學、光學、力學、心理學等內容，保存了我國古代教學運用實驗法和定義法的最早紀錄，豐富了墨家教育內容。墨子還從「非攻」出發，教育弟子學會防禦戰爭的各種措施和製造各種器械的技術。從《墨子》書中的《備城門》以下至《雜守》共十一篇都是墨子回答弟子的記錄，其內容非常豐富，諸如城池建設要求，守備設施安排，物質裝備，兵力部署，將卒選用，器械製造，武器使用等等，但這部份編簡訛脫最多，文字過簡，不易卒讀。

《墨子》一書在要求賢士求學過程中，有比較明確的教學思想。它認爲知識的來源有三，《經上》稱：「知：聞、說、親。」《經說上》解釋爲「知，傳受之，聞也；方不障，說也；身觀焉，親也。」聞知是指通過教師傳授得來的知識；說知是指經過推論得來的知識；親知是指親身經歷所得的知識。如何辨別知識的真僞，也有三條標準，稱爲「三表」或「三法」：「上本之於古者聖王之事」，「下原察百姓耳目之實」，「廢(發)以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利」。獲取知識的條件和過程，《經上》篇分述了四個方面：一是「知」，指知覺本能；二是「慮」，指思維活動；三是「知」，指認識求知過程，四是「智」，指檢驗認識正確與否。

墨子認爲教育必須因人、因地、因時，因事而施以不同的內容和方法。《魯問》篇記載墨子游說列國，學生問他：「既得見四方之君子，則將先語？」墨子說：「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢、尚同；國家貧，則語之節用、節葬；國家淫湛，則語之非樂、非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務奪侵凌，則語之兼愛、非攻。」對學生要因材施教，「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。爲義猶是也。能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」(《耕柱》)

先秦時，墨與儒並稱顯學。漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，墨學漸微。魏晉時，《墨子》中的《經》、《經說》及《大取》、《小取》諸篇，引起喜談名理的玄學家們的興趣，張湛、司馬彪引《墨經》爲《莊子》、《列子》作注，魯勝曾作《墨經注》，但他們對《墨子》的政論部份並不重視。魯勝的《墨經注》今已不傳，《漢書·藝文志》所云「《墨子》七十一篇」由於長久無人檢閱整理，又經漢末及魏晉兵亂，已散佚不全。《隋書·經籍志》記「《墨子》十五卷，目二卷」，但未言篇數。《舊唐書·經籍志》、《宋書·藝文志》、《崇文總目》及鄭樵的《通志》均同《隋書·藝文志》。到清代，據《四庫全書總目》載《墨子》雖云十五卷，卻僅存五十三篇，較《漢書·藝文志》所

記已缺十八篇。這僅存的五十三篇也由於編簡的脫爛及鈔寫刊刻的失誤，使文義晦昧難通，乾隆時經畢沅校注始稍稍可讀。其時，又有盧文弨、孫星衍、汪中、王念孫、王引之等續爲考釋，尤以王氏父子最有成績。孫詒讓在前輩及同代十餘位學者校注的基礎上完成了《墨子閒詁》，爲較系統完整的本子。其他研究著作還有王闓運《墨子注》、吳汝綸《墨子點勘》、劉師培《墨子拾補》、張純一《墨子集解》、尹桐陽《墨子新釋》等。（陳人雄）

墨經

《墨經》，又稱《墨辯》，《墨子》中《經上》、《經下》、《經說上》、《經說下》以及《大取》、《小取》等篇的合稱。晉魯勝作《墨辯注》，把前四篇稱爲「辯經」，後世則稱爲《墨經》。《大取》、《小取》專討論名辯之學，《墨經注》未收，近世有人認爲也該算入墨經之內，故有六篇之數。通行本有：清乾隆畢沅《墨子注》經訓堂叢書本、清光緒孫詒讓《墨子閒詁》商務印書館初版本，近人梁啓超《墨經校釋》上海中華書局排印本、魯大東《墨經新注》聚珍倣宋本、范耕研《墨辯疏證》上海商務印書館排印本、高亨《墨經校詮》北京科學出版社排印本、譚戒甫《墨經分類譯注》北京中華書局排印本等。

關於《墨經》著者和成書年代，向來說法不一。曾魯勝、清畢沅認爲是墨翟自著；清汪中、孫詒讓和近代學者認爲是戰國末年墨家三傳四傳弟子所作，還有一種意見認爲《經上、下》是墨翟自著，或其中一部份《經上》是墨翟自著，而《經說上、下》和《大取》、《小取》則是墨家後學所作。古人著書，不標記著者姓名，因而造成後代種種推測，究竟哪種說法正確，難以得出定論，現在一般認爲是後期墨家發展師說的著作。成書年代約在戰國後期，公元前三世紀。

《墨經》前四篇的寫作體例在先秦典籍中具有非常獨特的風格。《經上》約一百條文，《經下》約八十二條文，幾乎《經》每有一條，《說》即有相應的一條作解釋，文字極其簡約，而涵義宏富深刻。《墨經》六篇八千餘字，內容涉及到社會科學和自然科學的各個方面。有關教育思想的內容如下：

關於教和學辯證關係的認識。《經下》：「學之益也，說在誹者。」《經說下》釋：「學也，以爲不知學之無益也，故告之也，是使智學之無益也，是教也。以學爲無益也教，悖。」學習的益處，可以從誹謗者身上得到反證。誹謗者以爲「學之無益」，怕人家不知道，「故告之」。企圖讓人知道「學之無益」，這本身不就是「教」麼？既然以爲「學之無益」，又去教人，豈不悖謬！《經下》又說：「唱和同患，說在功。」《經說下》釋：「唱無過，無所周，若婢。和無過，使也，不得已。唱而不和，是不學也；智少而不學，必寡。和而不唱，是不教也；智而不教，功適息。」用「唱」「和」來比擬教和學，知識多的應該去教導人，而知識少的應該向人學習。教和學是不可分割的，知識淺而不學，功績必少，知識多而不教，功績也會息滅，兩者必須相輔相成，相互促進。

關於獲取知識的條件和過程。一是「知」，《經上》：「知，材也。」《經說上》釋：「知也者，所以知也，而必知，若明。」人具有知覺本能，有依靠感覺器官感知事物的能力，這就是材質，猶如目之所見，這是認識事物

的基本條件。二是「慮」，《經上》：「慮，求也。」《經說上》：「慮也者，以其知有求也，而不得之，若睨。」慮是思維活動，是在感知的基礎上，進而思考的過程，人用知材去思索事物，不一定得到事物本來面目，但畢竟是認識過程的一個開端。三是認識求知過程的「知」，《經上》：「知，接也。」《經說上》：「知也者以其知過物而能貌之，若見。」對事物的感知接觸，能把事物的形象描繪出來，比如目見，能得其真實面目。四是「智」，《經上》：「恕（古智字），明也。」《經說上》：「恕也者以其知論物，而其知之也著，若明。」智是由推論去明了一切。人們的知識多從接觸現實中來，但須進行更高層次的抽象分析，「以其知論物」，用「智」去推理，就可達到豁然貫通的境地，把握事物的本質特點。

關於獲取知識的途徑。《經上》：「知：聞、說、親。」《經說上》釋：「傳受之，聞也；方不庫，說也；身觀焉，親也。」獲取知識的途徑有三，聞知是通過教師傳授得來的知識，學習間接經驗無疑是一條捷徑，「說」是推理，說知是經過推論得到的知識，即通過不受時空制約的思維，根據已知去推論未知，從而把握新知，親知就是親身觀察得來的知識，這種感性認識是最基本的。而「傳授之」則爲首要途徑，可見教育的重要作用。

關於德育的功利原則。《墨經》把道德品質和道德行爲規範賦予「利」的意義，把「功利」作爲衡量一切規範的標準。如對於「仁義」的看法，則賦予了愛和利的價值意義。《經上》：「仁，體愛也。」《經說上》：「愛己者非爲用己也。不若愛馬者。」「體愛」是要自己體驗愛他人，愛人並非爲用人，而是利人。猶如愛己不是爲用己，不像愛馬的人是爲用馬。《經上》：「義，利也。」《經說上》釋：「志以天下爲芬而能能利之。不必用。」義的目的更是在於利人，立志要把天下人的事當作份內事而兼利天下。其他的道德品質，如忠、孝、禮、信等，也都以「功利」爲原則。如《經上》所說，「忠，以爲利而强低也。」「孝，利親也。」「禮，敬也。」「信，言合於意

也。」它的意思是忠的價值在於爲人謀利要盡心盡職，強毅低下，不懈其事，「爲利」而利民，孝的價值在於「利親」，奉養父母作爲子女份內大事，進而兼利天下之父母，才算是「孝」；禮主要是講人際關係中的禮儀，各階層的人都要相互尊敬，信要講誠，說話實在，不虛僞。總之，道德教育要以利民爲原則，《大取》說：「功，利民也。」又說，「義，利；不義，害。」志功爲辯。」衡量言行的義和不義的標準，是利與不利，考察言行的效果，既要看主觀的志，又要看結果的功，要把動機和效果統一起來。

關於科學技術教育。《墨經》中有關數學特別是幾何學的內容約可歸納出十九條，大部份在《經上》、《經說上》中，雖是很原始的數學名詞的界說或定義之類，文字簡奧，但含有豐富的數學概念。諸如部份和整體，有窮和無窮，同和異，圓和方，虛和實等等，都有細密深入的分析與論證，歸納出點、綫、面、體、方、圓、平行、重合、相交、相切等完整的定義概念。如《經上》：「體，分於兼也。」《經說上》：「體，若一之二，尺之端也。」「體」指個體，「兼」指衆體的集合，二者是部份和整體的關係。一雖是二的部份，但二並不等於全體，端（點）是尺（綫）的部份，也不能說綫就是全體。因爲空間和時間是無窮無限的，整體是相對的，故稱「兼」不稱「全」，可謂用字精當，言簡意賅。《墨經》中的自然科學知識，除數學外，以物理學爲最多。主要可分三大類：一是物理學的一般概念，有關空間和時間的約五條，有關運動和靜止的二條，還有闡述物質不滅等問題的條目若干。二是力學和幾種簡單機械，約八條，有應用槓桿、斜面、滑車等原理制成簡單機械的描寫與說明，物體隨遇平衡的理論，有關力學的定義等，理論分析也極爲精湛。如《經上》：「力，刑之所以奮也。」《經說上》：「力：重之謂。下與重，奮也。」「力」是「重力」，自由落體在重力作用下垂直下落，這加速度運動，就是「奮」的道理。說得樸實而貼切。三是光學理論知識，可歸納爲八條，全在《經下》，如「景不徙，說在改爲。」是

說影的定義和形成，移動的物理現象及實質。「景二，說在重。」是說重影的現象及其原理。「景到，在午有端與景長，說在端。」是論述光沿直綫傳播和小孔成像的道理。「景迎日，說在轉。」是說光的反射現象。「景之小大，說在梅正、遠近。」是說物體陰影大小的成因。「臨鑒而立，景到，多而若少，說在寡區。」論述平面鏡中物與像的關係。「鑒位，景一小而易，一大而正，說在中之外內。」論述凹面反射鏡成像的原理。「鑒圜，景一。」說明凸面反射鏡成像原理。其理論之精密，無一不與近代光學實驗結果相吻合。

關於邏輯教育的內容。墨子培養理想人格的「辯乎言談」，其最主要的內容就是邏輯學。《小取》篇提出了一個總綱領，說明「辯」的目的和作用是「將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。」「辯」的原則是以「類」爲基礎，非「類」不辯，通觀事物全體「摹略萬物之然，論求群言之比」，得出符合實際，實是求是的結論。「辯」的具體方法和步驟是「以名舉實，以辭抒意，以說出故。」相當於一般的邏輯論辯過程，「名」、「辭」、「說」相當於概念、判斷、推理，即規定運用概念必須正確，表明判斷內容的語言必須清楚，推理要有充分的根據和理由。還有「以類取，以類予」，對「名」、「辭」、「說」的原則規定，即辯說要在類的原則基礎上作推斷。《小取》篇的邏輯內容是《墨經》中邏輯學說的總匯，《經上》說的「名，達、類、私」，《大取》說的「立辭而不明於其類妄也」，《經下》說的「推類之難，說在大小」等，都是就名、辭、說的說明。《小取》篇的邏輯體系又是墨家後學同各家論戰經驗的總結，在《墨經》中，同難者論爭的約有二十七條之多，論戰內容相當廣泛，經過爭鳴，墨家既駁斥難者的謬誤，又吸取難者的真理，符合人類認識和思維發展的規律。《墨經》這種邏輯思辨的方法論對墨家的教學方法有深刻的影響。

《墨經》是《墨子》一書重要組成部份，「墨經」之稱始見於《莊子・天下》篇，它說：「相里勤之弟子，五侯

之徒，南方之墨者，苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨。」《墨經》這部書，在魏晉之時引起了嗜談名理的玄學家們的興趣，司馬彪和張湛都是深通墨經意旨的。魯勝是晉朝的科學家，曾作《正天論》，糾正當時的曆法，因此他對墨經也極有興趣，作《墨辯注》，惜已亡佚，僅有叙文保存在《晉書·隱佚傳》中。魯勝之後，能研究者蓋少，隱晦千餘年，至清末盧文弨、孫星衍、汪中、張皐文諸學者對墨經進行校勘、整理、詁詞、釋意等工作，其光輝乃漸顯露。最早發現墨經中的自然科學內容的是鄒伯奇和陳澧，他們開始援引當時傳入中國的西方科學知識爲之解說。晚清以來，治墨者林立。有關的研究著作有：梁啓超《墨經校釋》，譚戒甫《墨經易解》、《墨辯發微》，范耕研《墨經疏證》，鄧高鏡《墨經新釋》，高亨《墨經校詮》，伍非百《墨辯解故》，還有沈有鼎《墨經的邏輯學》和方孝博《墨經中的數學和物理學》等。（陳人雄）

商君書

〔戰國〕商鞅

《商君書》亦稱《商君》，又稱《商子》。《漢書·藝文志》著錄二十九篇，宋時已有佚失，現存五卷二十四篇，另有二篇有目無文，爲戰國商鞅及其後學的著作合編。成書時間大約在秦昭襄王（前三〇六——前二五一）的晚年。韓非曾說：「今境內之民皆言治，藏商、管之法者家有之」（《五蠹》）。可見《商君書》在戰國末年

已廣爲流傳。通行本有：明嘉靖年間天一閣刻《范氏奇書》本；明萬曆年間馮夢禎刻《先秦諸子合編》（綿眇閣本）、新安程氏刻《漢魏叢書》本；明天啓年間歸有光刻《諸子匯函》本；清嘉慶年間孫星衍、孫馮翼校的《問經堂叢書》本，嚴可均校浙江書局刻《二十二子》本；清乾隆年間文津閣的《四庫全書》鈔本；清道光年間錢熙祚刻《指海》本；清光緒元年崇文書局刻《子書百家》本；一九七四年中華書局《商君書注譯》（高亨著）本等。

商鞅（約前三〇九——前三三八）姓公孫，名鞅。戰國時衛國（今河南淇縣、滑縣一帶）人，亦稱衛鞅。後受秦孝公封商邑，號商君，故又稱商鞅。初爲魏相公叔痤家臣，痤死入秦，說服秦孝公變法圖强。孝公六年（前三五六）任左庶長，實行變法，推行「連坐法」獎勵農戰，抑制工商。孝公十年，因功升大良造。十二年，自雍（今陝西鳳翔南）遷都咸陽，進行第二次變法，推行「開阡陌封疆」，廢除井田制，普遍推行縣制，統一度量衡制，進一步加强中央集權。兩次變法成功，奠定了秦國富强的基礎。秦孝公死後，被舊貴族誣害，車裂而死（詳見《史記·商君列傳》）。郭沫若在《十批判書》中說：「秦王政後來之所以能夠統一中國，是由於商鞅變法的結果，甚至於我們要說，秦漢以後的中國政治舞臺是商鞅開的幕，都是不感覺怎麼誇誕的。」

《商君書》是一部闡述商鞅變法思想的著作，其中論及教育的篇目有《更法》、《農戰》、《說民》、《算地》、《開塞》、《壹言》、《靳令》、《賞刑》、《畫策》、《君臣》、《慎法》、《定分》等。主要內容有以下幾個方面：

一、闡述社會進化觀和變法的必要性。《商君書》首篇爲《更法》，記述商鞅在秦孝公面前，駁斥舊貴族的復古論調，力主變法革新，揭出全書主題。指出：「聖人苟可以强國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。」又說，「治世不一道，便國不必法古。」在《開塞》篇里，他把歷史分成若干不同的階段：「上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。」認爲「世事變而行道異」，形勢變化了，就應有不同的治國原則和統治方法。

以此說服秦孝公，使他相信變法是社會發展的需要和必然的選擇。

二、反對以禮樂爲中心的傳統教育。商鞅認爲仁義不足以治天下，堅決反對以禮、樂爲中心的六藝教育。把禮、樂、《詩》、《書》看成政治上的虱子。《靳令》說：「六虱：曰禮、樂，曰《詩》、《書》，曰修善、孝弟，曰誠信、貞廉，曰仁、義，曰非兵、羞戰。國有十二者，上無使農戰，必貧至削。」（六虱各包括兩種，所以分爲十二種）《去强》篇也說：「因有禮有樂，有《詩》有《書》，有善有修（修意爲賢），有孝有弟，有廉有辯。國有十者，上無使戰，必削至亡。」《說民》篇又說：「辯、慧，亂之贊也；禮、樂，淫佚之向徵也；慈、仁，過之母也；任、譽，奸之鼠也。」如果讓這些流行，必然損傷國家富强，擾亂上下秩序和社會治安，故必須除掉；如果有誰堅持，則「堅者被（破），銳者挫」，予以無情打擊。《韓非子·和氏》載：「商君教秦孝公燔詩書而明法令」，尤足以表明商鞅反傳統教育的堅決態度。

三、主張實施獎勵耕戰的法治教育。商鞅認爲「聖王者不貴義而貴法」（《畫策》）。要治理國家，必須一切以「法」爲標準，「言不中法者，不聽也；行不中法者，不高也；事不中法者，不爲也。言中法，則辯（行）之；行中法，則高之；事中法，則爲之。」（《君臣》）「法令者，民之命也，爲治之本也。」（《定分》）要保證法令的貫徹執行，就要求對老百姓進行「明白易知」的「法」的教育，「爲置法官，置主法之吏，以爲天下師。」一般官吏和人民要想懂得法令精神，就得請教法官，法官首先就要知法執法「以爲天下正」，人民懂得法律，又使法官不敢胡作非爲，大家都以法律爲準繩。

《商君書》的法治主張，是爲富國强兵，而立足於「農、戰」。《算地》篇說：「聖人之爲國也，入令民以屬農，出令民以計戰……富强之功可坐而致」。廢詩書之教，而代之以農戰之教，這是法治教育的基本方針。在

《農戰》篇里着重談了這一政策的實施意義，「善爲國者，其教民也，皆作壹而得官爵，……民見上利之從壹空出也，則作壹。作壹則民不偷營。民不偷營，則多力，多力則國强。」這里所謂「作壹」，就是指盡力於耕戰，把施政重點放在農、戰上，並用成文的法令、政策保證其實現，而法令、政策本身就是教育的內容。人們想取得官爵，得看他在農、戰方面作了多少貢獻。商鞅認爲君主能「修賞罰以輔壹教」，就「教有所常，而政有成」了。

「壹教」就是實施統一的法治教育，主要內容：用厚賞鼓勵人民勤於農業，用重刑制裁人民惰於農業；用厚賞鼓勵人們在戰爭中出力而不怕死，用重刑防止人們在戰爭中怕死而不出力。《慎法》篇說：「吾教令：民之欲利者，非耕不得，避害者，非戰不免」。商鞅認爲治理百姓，主要是看統治者施行什麼教育，用什麼手段施行教育，「道民之門，在上所先。故民可令農戰，可令游宦，可令學問，在上所與。」（《君臣》）實施獎勵耕戰的法治教育，可以訓練出「農戰之士」，如果實施「仁義禮樂」的傳統教育，必然培養出「游宦之民」，如果民衆「見上之尊農戰之士，而下辯說技藝之民，而賤游學之人」，必然「喜農而樂戰」了。（《壹言》）

商鞅還認爲，以刑罰治民，表面上看似乎不仁不義，實際上正是愛護人民，使之歸於正義。《開塞》篇說：「以刑治則民威，民威則無奸，無奸則民安其所樂」，這樣就達到「藉刑以去刑」，而「至德復立」。

《商君書》各篇的真僞問題，元、明、清及近代人有些考證。《商君書》在戰國時代已有傳本，韓非曾說：「今境內之民皆言治，藏商、管之法者家有之。」（《五蠹》）西漢也有傳本，《淮南子》稱「商君之法」（《要略》）與「商鞅之《啓塞》」（《泰族》）。司馬遷說：「余嘗讀商君《開塞》、《耕戰》書」（《史記·商君列傳》）。班固根據劉歆《七略》作《漢書·藝文志》，志上載「諸子：法家，《商君》二十九篇」。以後《隋書·經籍志》、《舊唐書·

經籍志》《新唐書・藝文志》均著錄「《商君書》五卷」。宋代鄭樵《通志・藝文略》、晁公武《郡齋讀書志》均言：「今三篇」。陳振孫《直齋書錄解題》則謂「今亡其一」。今本《商君書》即自漢以來相傳之本，其內容符合商鞅的思想實質，但各篇並非作於一人，也非寫於一時，它是商鞅遺著與其他法家遺著的合編。

有關《商君書》的研究著作有：嚴可均《商子》重校本，孫詒讓《商子》校本，王時潤《商君書解》，朱師轍《商君書解詁》，陳啓天《商君書校釋》，蔣禮鴻《商君書錐指》，高亨《商君書注譯》等。（陳人雄）

孟子

〔戰國〕孟軻

《孟子》，戰國時孟軻及其弟子萬章等著。共七篇，每篇分上下，計十四卷。通行本有：宋刻大字本附趙岐注（有《四部叢刊》、《四部備要》等多種影印本）、明崇禎十三年（一六四〇）錫山秦氏求古齋刻《九經》本、清乾隆間武英殿刻《十三經注疏附考證》本、清嘉慶道光間江都焦氏雕菰樓《焦氏叢書》本等。

孟軻（約前三七二——前二八九），戰國中期鄒國（今山東鄒縣東南）人。鄒國近孔丘家鄉曲阜，故孟軻自云「去聖人之居如此其近也」（《孟子・盡心下》）。他受業於子思之門人，「通《五經》，尤長於《詩》、《書》」（趙岐《孟子題詞》），是孔子學說的重要繼承人。青年時代即開始在家鄉講學。四十歲後，在招賢養士之風

大盛的時代，他帶着弟子周游列國，「後車數十乘，從者數百人」，歷經宋、齊、滕、魏等國。六十多歲後，回家鄉講學達二十年，並撰成《孟子》七篇。他對教育極爲推崇，稱：「得天下英才而教育之，三樂也」（《盡心上》）。著名的弟子有萬章、公孫丑、樂正子、公都子、屋廬子、孟仲子等。後世尊爲「亞聖」。

《孟子》全書七篇，篇目依次是：梁惠王、公孫丑、滕文公、離婁、萬章、告子、盡心。每篇各分上下，共二百六十一章。篇名取每篇首章的文字，無特定含義。

《孟子》一書發展了孔丘的「禮治」和「德政」思想，提倡「王道」，主張「仁政」。所謂「王道」，就是「以德行仁」。孟軻認爲：「行仁政而王，莫之能御也」（《公孫丑上》），强調統治者在實行「仁政」時，首先要爭取「民心」，應以「仁愛之心」對待民衆，認爲「民爲貴，社稷次之，君爲輕」（《盡心下》）。

《孟子》將「仁政」學說和教育學說建立在性善論的基礎上，認爲人性是與生俱來的，人生來就具有「善端」，也就是有爲善的傾向。它從人的心理情意來論證以「仁義禮智」爲內容的道德先驗性，倡言：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（《告子上》）將惻隱（憐憫）、羞惡、恭敬和判斷是非善惡作爲人本來就具備的四種心理傾向，即「仁義禮智」的道德意識，孟子稱之爲天生的「良知」、「良能」：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」（《盡心上》）同時認爲良知、良能固然是天生而成，但是否能保存先天的善性，恰與後天的修習有關。所以又說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之。君子存之。」這就是說要將「仁義禮智」等天生善質轉化爲現實的道德品質，斷離不開教育。由此發展爲「四端」說：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，

智之端也。」(《公孫丑上》)所謂「端」，只是一種萌芽狀態的存在，要使它成長壯大，就需要有相應的物質、精神生活的環境，尤其是教育，更起着舉足輕重的作用，正是通過教育，人固有的「善端」才會逐漸擴充，「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海；不能充之，不足以事父母。」(《公孫丑上》)僅有「善端」而不知擴充，連「事父母」都不可能，足見《孟子》的「性善論」不是取消教育，而是要强化教育。教育的全部作用就在於引導人「保存」和「擴充」內在的善端，使之如星火燎原，滴水成河，終成君子，這就叫做「存心養性」。孟軻相信只要能存心養性「人皆可以爲堯舜」(《告子上》)。

《孟子》强調倫理價值本位，認爲「人倫」就是「人道」，是作爲人的本質屬性。「人倫」包含着五對關係，即：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」(《滕文公上》)後世稱此爲「五倫」。其中體現第一倫關係的「孝」尤爲重要，因爲它是聯繫宗法血緣關係的紐帶，也是一切道德和政治的基石。孟子認爲，自夏以來的學校教育傳統，其根本的目標就是造成遵循「人倫」之士：「設爲庠序學校以教之。庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。」(《滕文公上》)學校教育的目標既然在於「明人倫」，所培養的學生自然就是仁義賢德之士。這樣的人，再進一步修煉，就能成就頂天立地的「大丈夫」：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」(《滕文公下》)賢士之所以會具有「大丈夫」的英雄氣概，就在於他學習並保持了體現「仁義禮智」的「道」。「道」是儒家最高的人生境界，也是孟子關注的教育終點。「大丈夫」是其理想人格，被描繪爲具有涵蓋天地萬物的「浩然之氣」，正是得「道」者的精神寫照。

孟軻以培養「大丈夫」爲己任，故《孟子》全書充滿對「浩然之氣」的贊頌之情。由於「養氣」是基於先天的

「良知」、「良能」，所以《孟子》不以成形、規範的六經、六藝爲具體的教育內容，而是以天地間一切事物均爲「養氣」的原料。他說：「盡信書，則不如無書」（《盡心下》），在談論如何讀《詩》時，又提倡「不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是爲得之。」（《萬章上》）就是要求人們不必被文獻典籍的程式規章束縛自我心靈，而要以敞開的胸懷去涵括天地間的萬事萬物，使個人與大道合爲一體。孟子認爲「養氣」是一艱難的求學路徑，須「直養而無害」，才能最終「塞於天地之間」。但是貫穿「氣」的生命、精髓是「義」和「道」，氣如果缺少了這一主導因素，也就失去了力量。因此，氣的獲得並非偶然的學習「正義」，而是要持續、經常的「集義」（《公孫丑上》）。孟子所强調的「氣」、「道」、「義」這類抽象範疇，具有極大的包容性，可以涵蓋「六藝教育」，同時，也正因爲這種抽象性，使《孟子》主張的教育產生了「道義」（道德）化的傾向。

《孟子》一書既認爲人性本善，在人的心性中生來就有仁、義、禮、智四德之端，則教育應該保持並發展這一善性。因此提出這樣的主張：「學問之道無它，求其放心而已矣」（《告子上》）。把保存「良心」，擴展「善端」，作爲教育宗旨，這就決定了其教育方式是以「存養」爲主。

孟子認爲在人的官能中，包含着「善端」的「心之官」是「大體」，而「耳目之官」是「小體」。「心之官」具有理性思維的作用，能把握「義理」，明辨是非，「耳目之官」只有感知作用，不能思維，容易陷入迷途。故在教育上主張「先立乎其大者」，即把保存、培養、發展「心官」的道德理性放在首位，稱「從其大體爲大人，從其小體爲小人」（《告子上》）。孟軻認爲存養和發展善端的障礙來自人的欲望，因爲人體的感覺器官（耳、目、口、鼻、舌）沒有理性，不能辨別是非，只是追求聲色美樂，一與外物接觸，便誤人歧途。於是提倡「寡欲」以存養本心：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（《盡心

下》)由於人體感覺器官在白天的活動中最易受到觸發而產生欲念，又强調「存夜氣」，要求人在夜里和黎明時作內省功夫，使在白天被蒙蔽和擾亂的本心得以恢復良善和平靜的狀態，謂「夜氣不足以存，則違禽獸不遠矣」(《告子上》)。

「寡欲」是使人的力量向內收縮，是保存本性的功夫；「養氣」則是使人的主體力量向外擴展，是發揚本性的功夫。《孟子》主張「善養」和「直養」人的「浩然之氣」。「浩然之氣」是「至大至剛」的「正氣」，也就是「義」與「道」的精神體現。人通過「集義」(積累正義)存養這一正氣，就能獲得道義上至高至强的力量。孟子區分人的道德境界爲六個層次：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」(《盡心下》)又主張「人皆可爲堯舜」，認爲個體通過自覺努力，不斷「擴充」固有的仁義善德，使之貫注滿盈於人的形體，內充而外顯，人的形體也將隨之充滿博大美好的光輝，這應該是每個人通過修煉達到的境界。

在「養氣」方面除了「集義」外，《孟子》又主張「持志」：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣」，「志一則動氣，氣一則動志也」(《公孫丑上》)。志即人的意志，氣即人的勇氣。志統率氣，氣充實體。志至則氣至，堅定、專一的意志有益於擴充氣，而充沛的氣又能更堅定意志。由於浩然之氣是由剛强之志統帥，所以養氣也離不開磨練意志、砥礪品節。孟子認爲古來有大成就的能人，如舜、傅說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖和百里奚等都於艱難困苦中鍛煉出超凡意志，「故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾(增)益其所不能。」(《告子下》)人必須通過種種磨難，培養百折不撓的堅强意志，最終才能成爲「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的

「大丈夫」。

由「存養」建基於個人「良知」，遂推演出道德修養的又一基本要求，即「反求諸己」。認定一個人的行爲只要出自真誠的善意，自會得到別人相應的仁愛和禮遇，否則，就該反躬自問：「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬；行有不得者皆反求諸己」（《離婁上》）。這是對修養者道德自覺性的至高要求。

「存養」還要求個人必須刻苦鑽研，深切體察，才能獲得高深的造詣。「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。」（《離婁下》）這裏，「深造」是基礎，順着人的「善端」作踏實的功夫，不斷提高，逐步擴展；「自得」是關鍵，通過存養，將所獲品格、知識化爲自覺的德性；「逢源」是結果，在形成堅定的意志、開闊的胸襟後，人的精神達到了交融天地的博大氣象，從而心安理得，左右逢源，這象征着存養已達到自由境界。

《孟子》是儒家學派的重要著作之一，宋代始列入「十三經」，南宋朱熹爲《孟子》加作集注，列爲「四書」之一，明清爲通行的教科書。歷代研究著作有：東漢趙岐的《孟子注》，南宋朱熹的《孟子集注》，清焦循的《孟子正義》，今人楊伯峻的《孟子譯注》等。　（金忠明）

莊子

〔戰國〕莊周

《莊子》，亦稱《南華經》、《南華真經》。今存內篇七篇，外篇十五篇，雜篇十一篇，凡三十三篇。一般認爲內篇是莊子所著，外篇和雜篇爲其後學所著。通行本有：《續古逸叢書》影印宋大字本，《南華真經》明正統《道藏》本、嘉靖顧春輯《六子全書》世德堂本，焦竑《莊子翼》萬曆續道藏本，《莊子注》清孫馮翼輯《問經堂叢書》本、擲藻堂《四庫全書薈要》本，清王夫之《莊子解》同治《船山遺書》本等。

莊周（約前三六九——前二八六），字子休。戰國時宋國蒙（今河南商丘東北）人，與孟子同時或稍後。做過蒙地的漆園吏。家貧，曾借粟於監河侯（官名），又以麻鞋布衣見魏王，不願做官。相傳楚威王以厚禮聘爲楚相，遭其拒絕，「終身不仕」，從事於講學、著述，但從游者不多。其事迹《史記·老莊申韓列傳》、《韓詩外傳》有記載。

《莊子》一書多採寓言闡發所論，爲文汪洋恣肆，極富想象，爲歷代文人學士所重視。《漢書·藝文志》著錄《莊子》五十二篇。此後《莊子》傳本歧出，據唐陸德明《經典釋文序錄》記有：司馬彪注二十卷，五十二篇，亡佚。崔譔注十卷，二十七篇，亡佚。向秀注二十卷，二十六篇。現存郭象注本，三十三篇。在教育思想上

具有較高研究價值的主要篇章有：《逍遙游》、《齊物論》、《養生主》、《人間世》、《德充符》、《大宗師》、《則陽》、《庚桑楚》、《秋水》、《漁父》、《知北游》、《在宥》等。

《逍遙游》是《莊子》內篇的冠冕，歷來研究《莊子》的都把它看作是莊子的代表作。其主旨是講人如何才能超脫現實，達到絕對自由的境界。可以說「逍遙游」就是莊子的人生觀，是他所追求的人生理想境界。文中以形象的比喻，論證大至高飛九萬里的鵬鳥，小至飄浮空中的游塵，都要「有所待」，不能絕對自由。「其翼若垂天之雲」的大鵬要依靠深厚巨大的風力才能「背負青天」，「扶搖而上者九萬里」，空中活動着的微小「生物」和飛揚的「塵埃」，都要依賴於「以息相吹」。即使「御風而行」，飄然欲仙的列子，「此雖免乎行，猶有所待者也。」意即沒有「風」，也寸步難行。莊子認爲「若夫乘天地之正，而御六氣之辨（變），以游無窮者」，就不必「有所待」了，這才是真正的「逍遙游」，才是獲得真正自由的人。這就是「無己」的至人、「無功」的神人、「無名」的聖人。莊子所追求的教育目標是培養具有「三無」品格的人。他認爲許由不受堯的禪讓，是不受功名的約束，姑射山神人「不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外」，世人期望他治理天下，怎麼可能？即使堯去那裏，所有功業、名譽，連同「自己」都會徹底忘掉，徹底的忘掉就意味着徹底的自由。

《齊物論》主張萬物平等，物我同一，沒有是非。莊子認爲，世界上的事物都是相對的，「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。」究竟誰是誰非，很難分清。「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」如果以自己的成見爲辨別是非的標準，則人人都有各自的標準，因此，要想建立一個共同的認識標準，十分困難。他認爲只有樹立「齊是非」的觀念，才能進入「道」的最高境界，所以聖人不走分辨是非的道路，一切任其自然，「和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行」。意即調和各種是非，達到天然的均平，任其並行發展，不加干

預。「是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辨，然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辨。」對是非不置可否，持超然、模棱兩可態度，不必跟人把是非爭辯清楚，「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議」，「故知止其所不知，至矣」。同樣，莊子認爲美和丑也沒有標準，「毛嬙、麗姬，人見之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」莊子認爲「人生如夢」，爭是非曲直全是夢話，理想的人格是「天地與我並生，萬物與我爲一」，這才是「道」的最高境界。

《養生主》提出了修養的綱要。認爲生命短暫，宇宙無窮，以有限的生命去追求無限的知識，必然勞而無功，「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。」不如想方設法保全自己，「爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經」，使自己處於善和惡之中，既不求名也不犯刑，循着中虛之道，凡事都處之以「虛」，認爲這樣就「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」譬如庖丁爲文惠君解牛，「手之所觸，肩之所倚，足之所履」，刀到之處，應聲而解，毫不費力。正是由於掌握了「乘虛」的規律，善於順着牛身上自然紋理，劈開筋肉間隙，直指骨節空虛處，「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。」因而主張人生修養也要掌握「乘虛」的規律，游刃於是非、善惡之間，不去碰硬，這樣就可以保全自己。

《人間世》提出了具體的養生處世之道。人生在世，如何以「無厚」(無棱無角，隨事合宜)入於「有間」，以取得保全之法，莊子提出的總原則是「心齋」。「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符(同怠，思念)。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。」集中意志，排除一切思慮活動，保持虛靜的心境來修養自身。對待任何事物，都能以虛待之，虛到絕對沒有主見，連「自己」也沒有。在世間，既不「臨人以德」，又不「畫地而趨」，只是隨遇而安，這樣就可逍遙自在。「人皆知有用之用」，而

唯有你卻能「知無用之用也」。

《德充符》是莊子的道德論。莊子認爲高尚的道德，概而言之，就是「忘形」、「無情」。人的精神、心靈之美可以超越相對的形體，如「立不教，坐不議」的王駘、「知不可奈何而安之若命」的申徒嘉、「才全而德不形者」的哀駘它等，儘管形體殘缺，面貌醜陋，卻能把「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、饑渴、寒暑」看作「事之變，命之行」，只是幻象和虛無，不讓這些世俗東西入於心。他們追求的道德超乎形體之上而無所表現，「故德有所長而形有所忘」。忘掉外形，追求內在精神世界便是「全德之人」。莊子對內德充實的人概括爲：「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。」理想的人格就是要達到「忘形」和「無情」。

《大宗師》提出了順乎自然的教育原則和方法。認爲最高的知識是知道天的作用和人的作用，「知天之所爲者，天而生也」，人們不必强求知識，而應順其自然，「終其天年而不中道夭者，是知之盛也」。因此，「古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訴，其入不距。翛然而往，翛然而來已矣。」忘懷於物，淡情寡欲，隨物而變，「天人不相生也」，這才是完美的人性。因此，要以「道」爲師，「吾師乎！吾師乎！整萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，復載天地刻雕衆形而不爲巧。」道本身存於萬物之中，故無須善人指教，崇尚的是無師之師。設想的進道修養方法是：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大道，此謂坐忘。」認爲一個人從外部感官到內心理智思維活動統統忘掉，把禮義禮樂、功名禍福、生死存亡都拋諸腦後，就可以使精神到達「道」的無差別境界。

《應帝王》講帝王統治之道，提倡「無爲」之治。舉一個理想人物爲例：「泰氏，其卧徐徐，其覺於於，一以

己爲馬，一以己爲牛。其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」像泰氏那樣，睡覺安適，醒來無思無慮，任人稱馬稱牛，全不在乎。因爲知識可靠，德性純真，所以能渾同於自然而不受外物牽累。主張人要同於物，同於自然，不必有任何人爲，「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」

《莊子》的外篇、雜篇的作者，學術界說法不一，但其中不少篇目的內容是反映了莊子的教育思想。關於人性，內篇中論及較少，在外雜篇中多主張人性自然，這與莊子的思想是一致的。如《馬蹄》篇說：「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。」又說，「同乎無知，其德不離。同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣！」人性是天生的、本能的、樸素純真的。如何對待無知無欲的素樸之性呢？作者以馬借喻，說明解放個性的重要性。「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒。齕草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。」及至伯樂，卻給馬種種羈絆、制馭，逐漸使馬喪失本性。因此，認爲「至德之世」，應當回歸自然本性。《胠篋》篇認爲世俗社會的知識、道德正是引起社會爭鬥，天下大亂的原因，「故絕聖棄知，大盜乃至」，「掊斗折衡，而民不爭」，要求人們「恬淡無爲」，以此保持「真性」。《在宥》篇也主張「絕聖棄知，而天下大治」，認爲「天人之教，若形之於影，聲之於響。有問而應之，盡其所懷，爲天下配。」至高的教育在於引導世俗之人與之「出入六合，游乎九州，獨往獨來」，達到「無己」的境界，成爲「天地之友」。

既然人性自然，就要以自然的學習爲要。《秋水》篇說：「號物之數謂之萬，人處一焉」，「以道觀之，物無貴賤」，「萬物一齊，孰短孰長？」既無所謂彼此、是非、長短、善惡，因此，一般意義的學習是不行的。關鍵是體驗自然之道。《知北游》說：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」「是故至人無爲，大聖不作，觀天地之謂也。」一切以「無爲」爲原則，遵循自然，就能學到最高的知識，「學者，學其所不能學也，行

者，行其所不能行也，辯者，辯其所不能辯也。知止乎其所不能知，至矣！」（《庚桑楚》）因爲「言之所盡，知之所至，極物而已」，而「睹道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。」（《則陽》）所以《漁父》篇提出「禮者，世俗之所爲也，真者，所以受於天地也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。」反對以現實世俗的倫理規範來約束人，强調學習自然的無爲的品格。莊子學派的教育主張就是一切順乎自然。正如司馬談評述道家所說：「其術以虛無爲本，以因順爲用。」朱熹也說：「道家之要，最要這因，萬事且要因來做。」

「《莊子》一書，秦漢以來皆不甚稱引。自三國時何晏、阮籍、嵇康出，而書始盛行。」（洪亮吉《曉讀書齋初錄》）魏晉時期出現《莊子》研究的高潮，《莊子》成爲玄學教育的重要內容之一，是玄學館的主要教材，六朝人士必讀之書。至唐朝，玄宗親試學《莊子》者，成績優等予以官職，莊子被神化爲南華真人，其書稱《南華真經》。宋明兩代又掀起研究《莊子》的第二個高潮，著作達二百三十多種。清代《莊子》研究的著作有一百四五十種，多爲注釋之作。主要的研究著作有：晉郭象《莊子注》，唐陸德明《莊子音義》，宋林希逸《莊子口義》，明焦竑《莊子翼》，清盧文弨《莊子音義考證》、王念孫《莊子雜志》、俞樾《莊子平議》、郭慶藩《莊子集釋》、王先謙《莊子集解》，近人章太炎《莊子解故》、馬叙倫《莊子義證》、王叔岷《莊子校釋》、高亨《莊子今箋》、陳鼓應《莊子今注今譯》等。　（陳人雄）

荀子

〔戰國〕荀況

《荀子》，又名《孫卿書》、《荀卿子》，戰國荀況（荀子）著。《漢書·藝文志》著錄三十三篇，係傳刊之誤。西漢劉向所校該書凡三百二十二篇，除去重復二百九十篇，定爲三十二篇。唐楊倞據劉向輯本重定篇次，以類相從，今本即楊倞編定。

荀況，字卿，亦稱孫卿。戰國末期趙國（今山西南部）人，生卒年未能確定，其重要活動約在公元前二九八年至前二三八年間。荀子的先世是貴族，少年時他到齊國稷下學宮游學，後來他自己也成爲稷下名望很高的老師，曾三次作學宮的「祭酒」。作爲孔子學說的繼承者，荀子批判吸取了諸子百家的成果，集先秦學術思想的大成。其王霸結合的政策思想，對漢代及其以後的封建政治產生了實際的影響，但在當時很難被採用。荀子晚年到楚國，春申君派他作蘭陵令。春申君死後，荀子去職，遂住在蘭陵，講學著書。在儒學經典的傳授上，荀子的地位遠超過孟子，漢初著名經學家，就師承關係而言，不少是淵源於荀子。

《荀子》全書三十二篇：一、勸學；二、修身；三、不苟；四、榮辱；五、非相；六、非十二子；七、仲尼；八、儒效；九、王制；十、富國；十一、王霸；十二、君道；十三、臣道；十四、致仕；十五、議兵；十六、强國；十七、天論；

十八、正議，十九、禮論，二十、樂論，二十一、解蔽，二十二、正名，二十三、性惡，二十四、君子，二十五、成相，二十六、賦篇，二十七、大略，二十八、宥坐，二十九、子道，三十、法行，三十一、哀公，三十二、堯問。《荀子》一書基本上是荀子的著述，學術界通常認爲，《大略》以下六篇或爲其門人所紀。

《荀子》一書從「性惡」開始論證教育作用，認爲：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者。不可學、不可事而在人者謂之性，可學而能、可事而成之在人者謂之僞，是性僞之分也。」（《性惡》）《荀子》標出「性」與「僞」這一相對的範疇。「性」，就是人性，指人的先天素質、自然狀態、原始性質、生理本能等，「性者，本始材樸也」（《禮論》），「是天待而然者也」（《榮辱》），沒有任何後天的人爲因素摻雜其間。「僞」，就是人爲，指通過後天的修養、學習而產生的種種變化。人性既然是處於原始本能狀態的東西，那麼其中就不可能存在道德、理智的因素，這種本能如不加節制、引導，就會產生邪惡和暴力。因此，人性的開端是向着惡的。《荀子》提出「人之性惡」的命題，認爲孟軻所謂的「善」（禮義），是屬於「僞」的結果而不是性。在對「性」與「僞」作區分的同時，《荀子》還進而標出「性僞合」的命題，前者是從兩者的對立方面加以分析，後者是從兩者的聯繫方面加以考察。《荀子》聲稱：「無性則僞之無所加，無僞則性不能自美。性僞合，然後成聖人之名，一天下之功於是也。故曰：……性僞合而天下治。」（《禮論》）可見，「性」與「僞」是各以對方的存在爲自我存在的依據，舍「性」則無「僞」，反之亦然。因爲沒有素材（性），禮義加工（僞）就沒有對象，沒有禮義文飾，素材就永遠處在原始的狀態無從變化。只有兩者結合——以性爲原料，以僞爲手段，原始狀態的人才能變作社會化的人。這就是教育的作用，《荀子》稱之爲「化性起僞」。人的道德觀念和知識才能，都來自於後天的努力、學習，教育與環境對人的發展有着關鍵作用，所謂「蓬生麻中，不

扶而直」(《勸學》)，人不論生於何地，其初相同，等到長大，相差甚遠，這就是習俗和環境的力量所致，是「教使之然也」(《勸學》)，教的結果，「則化矣」，也就是到了一個新的階段或境界。

《荀子》的「性僞分」，確認了教育的必要性，其「性僞合」，指出了教育的可能性，而「化性起僞」，則闡明了教育的現實性。可見《荀子》立論的角度，雖然與《孟子》一書相反，但其目標，又是一致的。無論「善端」還是「惡端」，都離不開教育的作用，不過，一主「內發」，一主「外鑠」而已。

《荀子》以「賢能」之士爲教育的首要目標。「賢能」之士就是具有儒家學者身份且擅長治理國政的各級官吏。《荀子》分儒者爲三個等級，最下等的是「俗儒」，這類人雖然頂着儒者的稱號，但他們對當權者阿諛奉承，人格卑下，學術膚淺而駁雜，對先王之道、詩書禮義僅作教條式的誦讀，卻不知取法後王以統一天下。俗儒顯然不能列入「賢能之士」。中間一等的是「雅儒」，他們學習並實踐詩書禮義，懂得取法「後王」統一制度，而不去侈談「先王」。雖然在「法典」未載或聞見未及的情況下顯得拘執，但能誠實無欺，光明坦蕩。最上等的就是「大儒」，這類人不僅取法「後王」，能統一禮義制度，而且知識廣博，識見高超，能「以淺持博，以古持今，以一持萬」(《儒效》)，自如地應對新環境、新問題，一旦被舉用，即使是百里之地的區區小國，只要三年，也就能統一天下。這證明，《荀子》一書中的「大儒」，與《論語》、《孟子》中的「君子」、「大丈夫」有相通之處。作爲理想教育目標的「大儒」，其衡量準則是德性和才能的統一。由於修德是成業的基礎和條件，所以《荀子》尤其重視禮義對個人言語、行爲的制約作用，通過禮義連結群體，達到「群居和一之道」。《荀子》强調：「君子知夫(知識、道德)不全不粹之不足以爲美也，故誦(讀)數(講說)以貫之，思索以通之，……是故權利不能傾也，群衆不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定(靜)，能定然後能

應(變)。能定能應，夫是之謂成人。」(《勸學》)這種知識博通、品格精粹、意志堅强的「成人」，也就是「大儒」和「大丈夫」。

《荀子》主張，經過孔子整理的經籍應該作爲教育的主要內容。因爲《詩》是表現內心志意的，《書》是記錄歷史事迹的，《禮》是規定行爲標準的，《樂》是顯露情感和諧的，《春秋》是暗寓褒揚、貶斥的。「取是而通之也，天下之道畢是矣」(《儒效》)，也就是認爲天地間的學問囊括在經籍中了。

《荀子》一方面繼承了《論語》中的「六經教育」傳統，另一方面，又根據社會的變遷有所改造和選擇，主張：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀《禮》。」(《勸學》)就是把《禮》抬高到群經之上，强調「隆禮義而殺詩書」(《儒效》)，把《詩》、《書》移到第二位，這與《論語》中「興詩」、「立禮」、「成樂」的順序顯然有別。《荀子》認爲「禮」是「正其經緯」的綱紀，如果不以明禮義爲本，儘管學了一些《詩》、《書》的知識，若用它來修身、治國，那就如用指測河、用戈舂米、用錐當筷一樣，難以獲得成效。(《勸學》)在社會物質財富有限的條件下，如不對人的欲望加以節制，那麼，人的欲望就會無限膨脹，最終產生暴亂，使人群解體，社會動蕩。正當的途經應該是「養人之欲，給人之求；使欲必不窮乎物，物必不屈於欲」(《禮論》)，這也就是「養欲」、「節欲」之道。

《荀子》賦予「禮」以「法」的新內容，主張「以不敵之威，輔勝人之道」(《王制》)，即在武力的基礎上，實行「禮治」，以鞏固統治秩序。武力威攝正是法制的特徵，《荀子》强調「道之與法也者，國家之本作也」(《致士》)，實質是將「法」置於「禮」同等重要的地位。《荀子》一書釋「禮」爲法典的大義和綱領，並將「禮義」與「法度」並提，正是在溝通「禮」、「法」的基礎上，將「禮教」引向「法教」。

爲了貫徹「法教」和「禮教」，《荀子》充分肯定教師的價值和地位，倡導「師本位」。認爲「禮」是六經教育的基礎，而「師」又是「禮教」的前提：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。」（《禮論》）即表明禮是經之本，而師是禮之本。師尊固然離不開道（禮）尊，但無師何以知道（禮）？《荀子》據此視師爲「正禮」之準繩，使師的地位高於禮：「禮者所以正身也，師者所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之爲是也？」（《修身》）《荀子》認爲，《禮》、《樂》只講原則而無詳細說明，使學生難以領會；《詩》、《書》均載往事而不切合當今實際情況；《春秋》言語隱晦而不利學生理解。所以求學必須接近賢師，才能得到經典的真義神髓（《勸學》）。「師」是學生與經籍間的「橋樑」、「捷徑」，《荀子》稱：「有師法者，人之大寶也」（《儒效》），並將師提高到與天、地、君、親的同等地位。

《荀子》一書以「人性惡」爲教育出發點，認爲改變人性離不開禮（法），因此非常强調「積漸」式的學習方法。所謂「積」，就是個人不斷接受外界的影響；所謂「漸」，就是外界對個人施加連續的作用。優、劣的環境對人起到正、負的作用，使人不期然而然地變化性質，所以「君子居必擇鄉，游必就士」（《勸學》），而且「就士」更顯重要，因爲環境（「鄉」）也是由一定的人所構成。「就士」指的是「求賢師而事之，擇良友而友之」（《性惡》），與良師益友相處，是學習禮義的捷徑，能身日進於禮義而不自知，這正是積漸的最佳效果（《勸學》）。

除了通過師友積漸外，還以「禮」作爲學習和積累的對象：「厚者禮之積也，大者禮之廣也，高者禮之隆也，明者禮之盡也。」（《禮論》）凡是厚重、弘大、高尚、明察的人格，都來自「積禮」。《荀子》將人的不同歸因於各自所積不同：「人積耨耕而爲農夫，積斫削而爲工匠，積反（販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。」（《儒效》）通過各種不同的積累，人可以成爲堯禹那樣的聖人，也可以墮落爲桀跖那樣的大盜，或變作普通的工匠、農

夫、商人(《榮辱》)。

《荀子》一書進一步提出「積微」、「積久」和「專一」三種具體的「積漸」方式。

一、「積微」。《强國篇》指出，一般人都忽略小事，喜歡大事，卻常常不如注重小事的人，這是因爲小事經常發生，積之就能成大；大事很少發生，所積反而變小。《勸學篇》以比喻說明積學之功效：「不積跬步，無以致千里；不積小流，無以成江河。騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。」

二、「積久」。學習是通過持續不斷的進步來變化個體性質的活動，積小成大的前提是堅持不懈，《勸學篇》稱：「真積力久，則入，學至於沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。」《儒效篇》强調：習以爲俗就能移人志向，安之既久就能化其本性。所以修學就是做「積久」的功夫。

三、「專一」。「積漸」還須有方向上的專一，「並(專)一而不二，所以成積」(《儒效》)，如果目標分散，今天積此，明天積彼，朝秦暮楚的結果只會一事無成。教師所教，學生所學，都貴在專一：「學也者，固學一之也」(《勸學》)；「君子一教，弟子一學」，「多知而無親，博學而無方，多而無定者，君子不與」(《大略》)；「並一而不二，則通於神明，參於天地矣」(《儒效》)。

《荀子》是儒家學派重要著作之一，對漢以後的教育思想家產生過重大影響，在中國教育思想史上占有特殊地位。

歷代研究《荀子》的著作有：唐楊倞的《荀子注》、宋錢佃的《荀子考異》、清王先謙的《荀子集解》、近人梁啓雄的《荀子簡釋》等。　(金忠明)

韓非子

〔戰國〕韓非

《韓非子》，本名《韓子》，唐以後，爲與韓愈區分，故改稱。戰國末韓非著，由後人所編，共五十五篇，二十卷。在先秦古籍中，竄亂較少。通行本有：明正嘉間刊本，萬曆十年趙用賢校刻《管韓合刻本》；清嘉慶二十三年吳鼒據宋乾道本影印《韓晏合編》本，錢曾述古堂寫本，光緒二十二年王先慎《韓非子集解》本，一九六〇年中華書局梁啓雄《韓非子淺解》本，一九七四年上海人民出版社陳奇猷《韓非子集釋》本等。

韓非，出身韓貴族世家。口訥，不善言談，與李斯同師事荀子，喜刑名法術之學。看到韓國日益貧弱，多次上書諫韓王變法圖强，未見用。爲總結「往者得失之變」，乃著《孤憤》、《五蠹》、《說難》等十餘萬言，表達自己的政治主張。著作傳到秦國，受到秦王政重視，秦爲此加緊攻韓。韓王迫於形勢，派遣韓非使秦。韓非上書勸秦王政先攻趙緩伐韓，遭李斯、姚賈讒害，說他「終爲韓而不爲秦」，被下獄，服毒自殺。生平事迹見《史記》中的《老莊韓申列傳》、《秦始皇本紀》、《韓世家》、《六國表》、《戰國策·秦策》、《論衡》中的《禍虛》、《案書》篇等。

《韓非子》是韓非著述的結集，其中論及教育的篇目有《五蠹》、《顯學》、《詭使》、《忠義》、《八說》、《問

田》、《八經》、《六反》、《定法》、《孤憤》、《問辯》、《解老》等。主要內容有以下幾個方面。

（一）在歷史進化觀的基礎上，提出「廢先王之教」，禁「二心私學」。《五蠹》篇集中闡述韓非的歷史發展觀點，把歷史分爲「上古」、「中古」、「近古」和「當今」幾個階段。提出「世異則事異，事異則備變。」認爲時代不同，社會的政治、經濟、教育制度必須隨之變革。它用「守株待兎」寓言諷刺「以先王之政，治當世之民」，把稱頌「先王」的學者、借外力以謀私利的「言談者」、聚徒而犯禁令的「帶劍者」、逃避兵役的「患禦者」和囤積居奇的「工商之民」斥之爲危害國家的「五蠹」，主張予以除之。

韓非認爲「先王之教」，即仁義道德之教，不切實際，無益於國計民生。《顯學》篇稱儒、墨爲當時的「顯學」，「言先王之仁義，無益於治」，斥之爲未經「參驗」的「愚誣之學」。《八說》篇批評儒、墨的言行同富國强兵的方針背道而馳：「博習辯智如孔、墨，孔、墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不戰攻，則國何利焉？」在《忠孝》篇里，作者對儒家宣揚的忠孝說進行了尖銳的抨擊：「皆以堯舜之道爲是而法之，是以有弒君，有曲父。堯、舜、湯、武，或反君臣之義亂後世之教者也。」把私學稱之爲「恬淡之學」，把儒家宣揚的仁義道德稱之爲「恍惚之言」，他說：「恬淡，無用之教也，恍惚，無法之言也」，凡是從私心出發的言行，都不能稱仁義。《詭使》篇說：「私者，所以亂法也，而士有二心私學，巖居穴處，托伏深慮，大者非世，細者惑下」，如果「上不禁，又從而尊之以名，化之以實，是無功而顯，無勞而富也」。認爲從事私學的都是「教下不聽上」、「亂上反世」之徒，必須「禁其行」，「滅其迹」，「破其群」，「散其黨」，使教育真正爲變法革新服務。

（二）提倡法治教育。認爲社會發展變化了，治國的方法要隨之變化，對人民的教育也要根據政治的需要而改變。改革的方針就是「以吏爲師」。要求使「境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者

盡之於軍。」(《五蠹》)其目的是通過實行法制教育達到富國强兵。作者認爲民衆都有趨利避害的本性，在一般情況下，人們總是從私心私利出發處理各種問題。治理天下，就要順因這種人情，《八經》篇一開頭就說：「凡治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用，賞罰可用則禁令可立，而治道具矣。」爲此，反覆論證爲善去惡要靠法制，不能靠道德感化。《六反》篇有一段比較「嚴」與「愛」的教育效果的話：「母厚愛處，子多敗，椎愛也。父薄愛教笞，子多善，用嚴也。」以此比擬，說明「明主知之，故不養恩愛之心，而增威嚴之勢」。法制教育的推行不能靠愛，而必須以「威力」爲基礎，「仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也」(《奸劫弑臣》)。

「以法爲教」是基於法術思想。《定法》篇對「術」與「法」作了如此概括：「術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也；法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎奸令者也，此臣之所師也。」君主按臣下的才能授與官職，考察其業績是否符合他的職責，法律由官府公之於衆，使賞罰在人民心中都有個準則，百官以此宣傳，教育人民。這樣「法」與「術」結合起來，法治教育才能貫徹執行。

(三)培養法治人才。明確提出教育要培養「智術之士」、「能法之士」、「耿介之士」。《孤憤》篇說：「智術之士，必遠見而明察」，「能法之士，必强毅而勁直」，「智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士與當塗之人不可兩存之仇也。」法治人才同當權的貴戚勢力，勢不兩立。如能任用他們做封建國家的官吏，就能「燭重人之陰情」，「矯重人之奸行」，可以看清貴族復古的陰謀，同復古勢力作鬥爭，對人民實行法治。如果「不養耿介之士，則海內雖有破亡之國，削滅之朝，亦勿怪矣」(《五蠹》)。

（四）注重生活實踐經驗，講究道德修養方法。基於樸素的唯物主義認識論，爲培養革新變法人才，在教和學方面也提出了一些可貴的見解。認爲學習要有目的，要講求「實效」，《問辯》篇說：「夫言行者，以功用爲之的彀者也」、「今聽言觀行，不以功用爲之的彀，言雖至堅，行雖至察，則妄發之說也」。認爲認識的真僞，思想的正確與否，要以行動的實效爲檢驗的標準。

還强調要向實際學習。《解老》篇說：「先物行，先理動，之謂前識。前識者，無緣而忘意度也。」所謂「前識」就是脫離實際的認識，而這種認識是沒有根據的想當然。人的認識正確與否，主要看它是否符合實際，只有符合客觀實際的認識，並用以指導行動，才能取得成功，「緣道理以從事者，無不能成」。因此，特別强調實踐鍛煉對人才培養的重要性，要求「宰相必起於州部，猛將必發於卒伍」（《顯學》）。

《韓非子》是先秦法家集大成之作，把商鞅的法治，申不害的術治，慎到的勢治三者綜合成一有機聯繫的統一體。同時，由於受戰國百家爭鳴浪潮的激蕩，其思想體系中也夾雜着其他學派思想的影響。《漢書·藝文志》著錄《韓子》五十五篇。今本《韓非子》亦五十五篇，數目相同，但內容未必一致，從學者考證來看，今本《韓非子》大多出自韓非之手，但也有少數他人作品混入。如《初見秦》篇首反映的時代背景與韓非生活的時代不同，其中有些話也與韓非的愛國思想矛盾，顯然不是韓非之作。《存韓》篇前半篇是韓非的，後半篇卻是別人的。《二柄》篇文句多與《主道》、《揚權》、《內外儲說》語句相同，似後人採輯《韓非子》有關篇文湊成的。《人主》節取《孤憤》、《和氏》、《愛臣》各篇語句，略加竄改，雜纂成篇，亦是後人增輯的。《有度》篇所談的歷史背景是韓非去世之後的情況，且文中句子又多與《管子·明法》篇同，學者認爲是秦漢間法家文章，一邊混入《韓非子》，一邊又被鈔入《管子》。又如《飭令》篇文句與《商君書·靳令》大半相同，學者也認爲是鈔

自《商君書》的。他如《內外儲說》也有問題。

有關《韓非子》的研究著作有：門無子《韓子迂評》、盧文弨《韓非子校正》、顧廣圻《韓非子識誤》、王先慎《韓非子集解》、劉師培《韓非子校補》、吳汝綸《韓非子讀本》、高亨《韓非子補箋》、劉文典《讀韓非子簡端記》、尹桐陽《韓子新釋》、于省吾《韓非子新證》、梁啓雄《韓子淺解》等。（陳人雄）

大學

《大學》，《禮記》篇名，主要論述大學教育。約成書於戰國末年或秦漢之際。一說曾子作。宋朱熹從《禮記》中抽出此篇，與《中庸》、《論語》、《孟子》合並稱「四書」，撰《四書章句集注》。序言引「程子曰：『《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古有爲學次第者，獨賴此篇之存，而《論》、《孟》次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。』」從此提高了它在儒家經典中的地位，成爲學校通行的教科書，爲應科舉考試者所必讀。其思想屬於思孟學派，也有荀學的影響。

《大學》通篇主旨在闡明「大學之道」，也就是大學教育的目標，以及實現這一目標的具體實施步驟。《大學》稱：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」即把「明明德」、「親民」和「止於至善」，作爲大學教育

的三個目標，舊稱「三綱領」。《大學》繼承思孟學派性善論的思想，以「明德」爲人之天生善性，大學教育的首要目標，就是「明明德」。「明德」屬修己範圍，「親民」屬治人範圍，修己的目的是治國安邦，所以第二個目標是「親民」，由「親民」再進一步，就可達到「止於至善」的最終目標。

爲了實現「大學之道」的教育目標，《大學》提出了保證達到目標的具體操作過程，並將這一過程分爲八個步驟：「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」。這八個步驟由個人修養到政治實踐前後相續，連貫統一，一環緊扣一環，構成了「修己治人」的封建道德政治教育體系。《大學》說：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」這是一個由己作起、推己及人、達於治國平天下的完整教育步驟和一套自我教育及反省的方法，舊稱「八條目」。此八個步驟，從「格物」、「致知」開始，這是因爲儒家重視理性教育，「格物」、「致和」屬認識範疇，「格」本義爲至，「致」解釋爲窮盡，意即在與事物接觸中，窮究真理。儒家認爲這是道德修養的基礎和前提。

《大學》提倡格物致知，要在「知本」，本即「修身」。認爲「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本」，可見「格物」的目的在於修自己內心之涵養。這就要求修身者必須「誠其意」，「毋自欺」，因爲只有「誠於中」，才能「形於外」，即便在個人獨處之際，也要謹守各種道德規範，一個君子在修煉自身時，要做到「慎其獨」，不斷培養高尚的品德，並使品德化爲自覺的行爲，這樣的效果稱爲「德潤身」。並主張自修學道應如工匠之加工玉石，「如切如磋，如琢如磨」，終成「盛德至善」而「民之不能忘」的君子。由於「道得衆則得國，失衆則失國」、

所以「君子先愼乎德」。

在論述「修身」與「正心」的關係時，《大學》提出了在自我教育過程中如何注意克服偏私感情的問題。它說：「身有所忿懥(怒)，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。」認爲個人一旦被情感好惡所左右，對事物的認識判斷就會產生偏頗，甚至會「視而不見，聽而不聞，食而不知其味」。這是因爲「好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！」《大學》在强調克服偏私情感必要性的同時，並未否定情感的積極作用，而是視其爲形成道德信念必不可少的因素。如它解釋「誠意」爲：「毋自欺也，如惡惡臭，如好好色」。「誠意」的實質就是要樹立道德信念。它一方面要求具有自覺性——「毋自欺」，這是理智的體現，反映認識上的肯定傾向，另一方面要求具有堅定性——「如惡惡臭，如好好色」，這是意志和情感的體現，反映實現道德理想和道德原則的決心與願望。

《大學》說：「身不修，不可以齊其家。所謂治國必先齊家者，其家不可教，而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國」。認爲「修身」是爲「治國、平天下」作準備。「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」即是「修身」的基本內容和步驟。依據儒家的德治觀點，《大學》認爲政治原則應從屬於倫理原則，前者應是後者的繼續和延伸。從「孝」出發，可以「事君」；從「弟」出發，可以事長；從「慈」出發，可以「使衆」，同理，從家出發，則可以治國、平天下。這是因爲事物都有一個自然發展的順序，「未有學養子而後嫁者也」，結婚總在生育之前，修身總在治人之前，齊家必在治國之前，「宜其家人，而後可以教國人」，「其爲父子兄弟足法，而後民法之也」。

《大學》還强調了克服偏私情感在政治實踐中的意義。根據儒家「身教」傳統，要求統治者推己及人，「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」。如果縱任偏私感情的發展，就會造成與衆人的對立。《大學》於此提

出「絜矩之道」：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。」凡是自己所厭惡的，必不能施之於他方。唯有遵循儒家「己所不欲，勿施於人」的精神待人，像執着「矩」去衡量「方」那樣公正，才能使社會穩定，國治民安。只要做到了「上老老，而民興孝；上長長，而民興弟；上恤孤，而民不倍」，自然就令天下太平。所以「民之所好好之，民之所惡惡之」，是統治者實施教化必須遵循的原則。

《大學》在中國教育思想發展史上具有重要地位。它第一次把先秦儒家的德育思想作了綱領性的論述，明確規定了德育的目的和任務，德育的基本環節和要求，突出地强調民心向背與統治階級道德實踐的關係。這些對漢以後的封建教育曾起到實際的指導作用。（金忠明）

中庸

《中庸》，《禮記》篇名，漢鄭玄說是孔子之孫子思作。宋朱熹從《禮記》中抽出與《大學》、《論語》、《孟子》合併爲《四書》，撰《四書章句集注》。後爲學校通行的課本，應科舉考試者所必讀。鄭玄注：「中庸者，以其記中和之爲用也。」朱熹《中庸章句序》認爲，自上古以來的「道統」就是「允執厥中」，又引程頤語：「不偏之

謂中，不易之謂庸」，強調「中者天下之正道，庸者天下之定理」，視《中庸》爲「孔門傳授心法」。

《中庸》第一章開宗明義宣稱：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」認爲人性得之於天命，道早已存在人的本性之中，只要順着人的本性，通過教育，循序漸進，就可以把這種至高、至善的「中庸」之道發展出來。道既存在於人的天性，就必然與人的一生相始終，「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」所謂「中庸」，意即折中、調和、平庸，作爲儒家教育的道德標準，它要求爲人處世、待人接物必須不偏不倚，恰到好處，也就是達到「中和」的境界：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」喜怒哀樂的感情未發生時，人性處於無情欲之蔽的適中狀態；當情感發動，就要使之合乎禮節，處於和諧狀態。這種不偏不倚的「中和」之狀，體現了天地間的根本大法，循此而行，不僅可以使個人的道德品質處於理想境界，推而廣之，還可使「天地位焉，萬物育焉」。

《中庸》以「中」爲區分「君子」與「小人」的準繩，認爲「君子中庸，小人反中庸」，又引孔子語，稱舜「執其兩端，用其中於民」，稱君子「和而不流」，「中立而不倚」。強調「中庸」是人終生奮斗的最高道德標準。爲了達到「中和」境界，人必須保有「誠心」。《中庸》說：「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」「誠」即天道，聖人生而知之，不勉而中，不思而得，所以天生就具備中庸之道，學而知之者，「擇善而固執」，也同樣可以獲得中庸之道。

《中庸》認爲，人通常從兩條路徑不斷完善自身，其一是「自誠明，謂之性」，在發展人內在天性的進程中達到對外部世界的體認；另一是「自明誠，謂之教」，在向外部世界求知的進程中使人的本性也得到發揚。內與外、天性與教育兩者相輔相成，「誠則明矣，明則誠矣」。並進一步指出，「誠則形，形則著，著則明，明則動，

動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。」由個體內在的至誠之性擴展開來，就能變化萬物。强調「至誠之道，可以前知」，「君子誠之爲貴」，誠不僅在於「成己」，而且在於「成物」，「成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。」使內與外、仁與知、成己與成物相連貫的，正是「誠」，所以《中庸》稱「至誠如神」。

《中庸》還提出了爲學之序，它將學習過程分爲由知到行的五個步驟：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」其中博學、審問、慎思和明辨都屬於知的範圍，最後一個步驟則屬於行的範圍。《中庸》與《大學》八條目的爲學路向一樣，都遵循由外向內，再由內及外的過程，要求人們首先廣博地學習各種知識，從中發現疑問，再加以慎重的思考，辨明事物的異同及相互關係，在獲得真知的同時，還要將之貫徹於自己的行動，實踐道德理想。《中庸》認爲，知有三種，「或生而知之，或學而知之，或困而知之」，行也有三種，「或安而行之，或利而行之，或勉强而行之」，知與行都有從低到高三種不同的境界，生知者可安然行之，學知者可因勢利導而行之，困知者可勉力而行之。知行的層次雖有不同，就其最終效果（知之和成功）則是一致的，《中庸》於此强調了教育的重要。《中庸》引孔子語：「好學近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇」，認爲懂得這三者，也就懂得了「修身」，懂得「修身」，也就懂得了「治人」，懂得「治人」，「則知以治天下國家矣」。據此，《中庸》進一步提出要在「學」、「問」、「思」、「辨」、「行」五個環節上堅持不懈：「有弗學，學之弗能，弗措也。有弗問，問之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之弗篤，弗措也。」通過不斷的努力修行，達到「能」、「知」、「得」、「明」、「篤」的實效，並且要做到「人一能之，己百之；人十能之，己千之」，由於十倍的辛勞，頑强的學習，就可使愚蠢變爲聰明，使軟弱變成剛强。

《中庸》說：「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」將

「德性」與「問學」、「廣大」與「精微」、「高明」與「中庸」及「故」與「新」兩兩對舉，就是提請人們注意，在教育過程中相反的兩方面同時又是相成的，不能偏執一方，而須互倚、互助、互補，兩者的關係實質也是「中」，永遠處於相互制約的動態平衡之中。所以朱熹《中庸章句》稱：「放之則彌六合，卷之則退藏於密，其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」

《中庸》的教育思想，在中國教育思想發展史上有重要地位。其治學的五個步驟曾被朱熹稱爲「爲學之序」並列爲白鹿洞書院學規的一部份，對後世學者有相當大的影響。（金忠明）

學記

《學記》，爲《禮記》中的一篇，是迄今我們所知道的世界教育史上最早的系統的教育理論著作。全文僅一千二百二十九字，但內容極爲豐富。它對我國先秦時期的教育和教學，第一次從理論上進行了比較全面系統的總結。

《學記》繼承儒家德教爲本的思想，它依據商周以來教育發展的歷史經驗，特別是戰國時代關於教育的學說，充分肯定教育的價值，認爲「建國君民，教學爲先」，「化民成俗，其必由學」，即以興辦教育爲治理國

家、人民的關鍵，培養人才是教育的首要任務。它引述商代大臣傅說的教言「念終始，典於學」，以證明「重教」是千百年來的歷史實踐所肯定的優良傳統和基本國策。治理國家的人才必須由教育來培養，因爲「玉不琢，不成器；人不學，不知道」，玉材成器需要琢磨，人的成才需要進學，教育的作用就是培養品德卓拔、治國有道的君子，並通過他們去「化民成俗」，安定天下。

《學記》總結歷史經驗，提出了一系列教學原則和方法：

一、藏修息游。《學記》說：「藏焉修焉，息焉游焉」，「時教必有正業，退息必有居學」。「藏修」和「正業」指教師在校按時講授的正課，「息游」和「居學」指學生課外活動與自習。《學記》强調課內、課外兩種活動必須結合起來。特別是課外活動，更有利發揮學生興趣、個性、特長，使其對學習產生更濃厚的興趣，同時，在活動中，拓寬學生知識面，使其學習各種技藝，爲學習「正業」打下堅實而寬廣的基礎。課外自習，還有利於鞏固課內所學知識，使學生養成自覺學習的良好習慣。

二、預時孫摩。《學記》認爲，「預」、「時」、「孫」、「摩」這四者，能使教學獲得成功。它說：「禁於未發之謂預，當其可之謂時，不陵節而施之謂孫，相觀而善之謂摩。」「預」，指預見學生可能發生不良行爲並提前採取預防措施，如果在不良現象發生後再去禁止，要收到成效就頗爲困難了。「時」，指掌握最佳時機，適時學習或教育。教學的內容深淺、階段安排、各種要求，都應該結合學生的年齡和心理特徵。不遵循教育的客觀規律，時機未至或時機已過再進行某種學習，則「勤苦而難成」。「孫」指順着一定的階段和進度，即將教育內容的邏輯順序與學生的心智水平結合起來，作爲安排教學過程的依據。可見「孫」又是與「時」緊密相關的。「摩」指學習過程中相互觀摩，共同切磋，取長補短。「獨學而無友，則孤陋寡聞」，集體的環境有助於學生個

體成長、進步。《學記》在强調「相觀而善」的同時，也提出「燕朋(褻昵)逆其師，燕辟(邪僻)廢其學」的警告，即不良的朋友和環境將起副作用。

三、長善救失。《學記》認爲，教師必須了解學生有四種過失：「或失則多，或失則寡，或失則易，或失則止」，即貪多務博、片面專深、浮躁輕心、畏難卻步四種缺點。它們是由於個體心理差異(「心之莫同」)所造成，教師應「知其心，然後能救其失」。所謂「知心」，即知其心理差異的合理性以及「失」在一定條件下轉化爲「善」的可能性。王夫之《禮記章句·學記》稱：「多、寡、易、止，雖各有失，而多者便於博，寡者易於專，易者勇於行，止者安其序，亦各有善。救其失，則善長矣。」恰當地解釋了《學記》「長善救失」的旨意。

四、啓發引導。《學記》繼承孔子開創的啓發式教育方法和儒家的《詩》教傳統，明確提出啓發教育最主要的形式特徵就是「喻」，而衡量一個合格教師的基本準則之一也是「喻」。它說：「能博喻然後能爲師」，「君子之教喻也」。所謂「喻」，即譬喻、誘導。《說文解字》注：「諭，告也。凡曉諭人者，皆舉其所易明也。……諭，或作喻。」舉其易明的通例，就是打比方。比喻的作用，就在以淺近易懂的事理(或物體)說明另一不爲人解的事理(或物體)。《學記》還提出了運用「喻」的具體方式，即：「道而弗牽」(引導學生思考，但不牽着他們的鼻子走路)；「强而弗抑」(鼓勵學生上進，而不是壓抑他們的積極性)；「開而弗達」(開啓學生思路，而不提供現成答案)。《學記》本身也頗多佳喻，如「蛾術」、「嘉肴」、「善歌」、「撞鐘」、「攻木」、「箕裘」等。

五、教學相長。《學記》說：「學然後知不足，教然後知困。知不足，然後能自反也；知困，然後能自强也。故曰：教學相長也。《兌命》曰：『學學半』，其此之謂乎！」鄭玄注：「學則睹己行之短，教則見己道之所未達。」「自反，求諸己也。自强，修業不敢倦。」孔穎達疏：「《兌命》曰：『學，學半』者，上學爲教，音斆(xiào)；

下學者謂習也。言教人乃是益己學之半也。」可知「教學相長」的本意，是指教師本身的學習有益他的提高；教師教育學生受困，反過來促進自己的學習，又有助於他的提高，這都是就教師本身而言。後來又引申爲教學過程中教師、學生雙方的相互促進、共同提高。

《學記》在闡述教育功能、提出教學方法的同時，還記載了有關教育制度和管理的內容：

一、學制與大學教育階段。《學記》稱：「古之教者，家有塾，黨有庠，術（遂）有序，國有學。」史料證明，我國奴隸社會時期，王城和諸侯國都有官學，至於鄉野是否已設學校以及具備怎樣的形式和規模，都是尚待探索的問題。但《學記》以託古的方式提出中央到地方按行政建制建立學校制度的構想，確實對中國封建社會教育史的發展起到了重大影響，後世統治階級正是以此爲依據興教辦學。《學記》又將大學教育的年限定爲九年。其中一、三、五、七年共四級，合爲一段，稱爲「小成」，九學年爲一級，也是一段，稱爲「大成」。

二、視學與考試。統治集團對大學教育的管理非常重視。大學開學之際，天子率領百官親臨學宮，舉行莊重的開學典禮，祭祀「先聖先師」，使學生入學初就確立爲學志向，爲日後的教學打下良好基礎。天子還定期視察學宮。這些基本上成爲漢以後大學教育的定制。學習過程分九年，規定每隔一年考查一次，以瞭解自己這一階段學習的情況。針對不同年級和階段，分別從學業成績、道德品行兩方面進行測試，通常由主管學校的官員親臨主持。第一學年考查學生分章析句的語文閱讀能力和品德志趣的高下（「視離經辨志」）。第三學年考查學生對所學內容是否專心致志，與學友相處是否和睦相親（「視敬業樂群」）。第五學年考查學生的識見是否廣博，對教師是否親敬有加（「視博習親師」）。第七學年考查學生對學業是否具備一定的見解，交接友朋的標準是否合宜（「視論學取友」）。四級考查均爲合格者，可謂之「小成」。第九學年考查學生能否

在學術上融會貫通，志向上堅定不移（「知類通達，强立而不反」）。這一級考查合格者，可謂之「大成」。這表明，考試制度已初步體現遵循學習內容的由淺入深和學習者心理的逐步成熟這一教育發展規律。考試以實際的教學效果爲衡量標準，兼顧知識、智力、情意等多方面的測試內容。而且考試的要求也體現了嚴格、公正的特點。

三、教育程序及設計。《學記》對教師的教學活動提出七個方面的要求，並稱之爲「教之大倫」。第一件事，開學之初，對先聖先師舉行隆重祭禮，以示敬師尊道（「示其道」）；第二件事，要教育學生誦習《詩》經中《鹿鳴》、《四牡》、《皇皇者華》三篇，以明習詩言志、當官從政的道理（「官其始」）；第三件事，教育學生聞鼓聲即打開書篋，以恭敬的態度對待學業（「孫其業」）；第四件事，應備好教鞭、戒尺等體罰用具，使學生視而生畏、謹而循章（「收其威」）；第五件事，將考查學生業績置春祭後，以便學生依着自己志趣從容修習（「游其志」）；第六件事，經常觀察學生言行，但不隨便干涉，以利學生養成善於思考的能力（「存其心」）；第七件事，考慮學生學習、接受能力，以便指導他們循序漸進（「學不躐等」）。

《學記》充分肯定教育的價值，並提出相應的教育制度、教學方式、管理原則等。由於教育的成敗，在相當程度上取決於教師，因此特別强調選擇教師和尊重教師的意義。《學記》稱「三王四代唯其師」，認爲教師在歷史上一直享有崇高地位。教師的職責是教人從政，所以自己必須精通安邦治國的道理，而且，能當教師者才能當長官，能任長官者才能當君王。可見擇師不可不慎。《學記》認爲，尊師旨在重道，重道則使人向學。爲了體現尊師，君王不能對任師者施臣下之禮節，而教師給天子授課，也無須面向北方（如臣下朝見天子之禮），天子率先尊師，必將產生重大影響，促使社會形成尊師之風氣。《學記》稱：「善歌者使人繼其聲，善教

者使人繼其志」，認爲出色的教育者能賦予學生理想的追求和精神的動力，測量教育效果的尺度，不僅是受教育者知識能力的增進，最根本的是教師的理想人格賦予學生的影響的深度。（金忠明）

樂記

《樂記》，《禮記》篇名。《隋書·音樂志》說是孔子再傳弟子公孫尼子所作。漢成帝時，劉向校書輯得二十三篇。編入《禮記》者十一篇。孔穎達疏：「按鄭目錄云：名曰《樂記》者，以其記樂之義。此於《別錄》屬《樂記》，蓋十一篇，合爲一篇。謂有《樂本》，有《樂論》，有《樂施》，有《樂言》，有《樂禮》，有《樂情》，有《樂化》，有《樂象》，有《賓牟賈》，有《師乙》，有《魏文侯》。今雖合此，略有分焉。」《樂記》成書約在戰國，十一篇中的前八篇集中討論了樂教。

《樂記》認爲「樂」是人心感於外物而產生的。「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。」「樂」是人的真實感情的流露，是人之德性的英華。「唯樂不可以爲僞」，「樂者，德之華也」。肯定音樂具有重大的教育和治化的作用：一、陶冶感情。「樂極和」，可使人「血氣和平」。二、涵養德性。「樂者，通倫理者也。」樂可以培養高尚的道德品質，「致樂以治心，則易直子諒（慈良）之心油然生矣」。三、有

益改變社會風氣。「樂行而倫清，……移風易俗，天下皆寧。」四、有利於安定社會。「樂者爲同」，「同則相親」。「樂文同則上下和矣」。由此主張加强音樂教育：「樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。」

《樂記》雖以「樂」名篇，但論述的核心，是在如何協調禮教與樂教，使其達於最佳之和諧、平衡、統一。主要從以下四個方面闡述了禮、樂兩教的關係。

一、禮樂之諧和本於天地。《樂記》認爲，樂反映的是「天地之和」，禮反映的是「天地之序」，「和」，故百物皆化，「序」，故群物皆別」。「樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴」，只有明於天地所代表的「和」、「序」兩大功能，才能興禮作樂。强調「大樂與天地同和，大禮與天地同節」，禮教和樂教都本乎天地，因爲天地和諧，才能作育萬物，同樣，只有禮樂協調，才能作育人才。主張「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣，流而不息，合而同化，而樂興焉」，由於禮樂與天地相應，所以統治階層一旦「舉禮樂，則天地將爲昭焉」，禮樂兩教的推行和配合，將使天下平和安定。

二、禮樂諧和則王(治)道備。《樂記》認爲，「治道」出於「同民心」，而爲了達到這一目的，必須慎重地選擇教育的內容，做到以禮「導其志」，以樂「和其聲」，以政「一其行」，以刑「防其奸」，禮、樂、刑、政四者，都具備統一人心的功用，當這四者充分施行而且互不妨礙，「則王道備矣」。强調「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之」，「禮義立，則貴賤等矣，樂文同，則上下和矣」，唯有以仁愛之心待人，以剛義之志正人，才能使國安民治。主張統治者應該「功成作樂，治定制禮」，因爲「其功大者其樂備，其治辨者其禮具」。禮的特性是「殊事合敬」，樂的特性是「異文合愛」，禮和樂的推行都必須恰到好處，否則「樂極則憂，禮粗則偏」，其效

果適得其反。只有真正的大聖人，能做到「敎樂而無憂，禮備而不偏」。明確標示，凡言王道也就是治道，治道就是教化之道，教化之道就是禮樂之道，禮樂之道就是聖人之道。所以王道無它，禮樂諧和而已矣。

三、禮樂諧和在於親、敬相兼。《樂記》認爲，追求快樂是人「情之不可變者」，遵循禮儀是人「理之不可易者」，前者的特點是「欣喜歡愛」，後者的特點是「莊敬恭順」，「樂統同，禮辨異」，「同則相親，異則相敬」，禮與樂的施行都必須恰到好處，因爲「樂勝則流，禮勝則離」，要做到不「流」不「離」，就要使「親愛」與「敬順」這兩種功能相輔相成，唯有將禮、樂兩教緊密結合於一體，才能達到既美又善的人才標準。

四、禮樂之諧和出於內、外相交。《樂記》認爲，「樂由中出，禮自外作」，「樂也者，動於內者也，禮也者，動於外者也」，只有從人的內、外兩方面一起施加作用，這樣才能達到「極和」、「極順」的良好效果。內和與外順兩者結合，「則民瞻其顏色而勿與爭也，望其容貌而民不生易慢焉」。要求統治階層將「禮樂之道，舉而措之」，從而使「德輝動於內而民莫不承聽，理發諸外而民莫不承順」。以樂調諧人的內部情意，以禮節制人的外部行爲。僅有前者，人或不「承聽」，僅有後者，人或不「承順」。要做到「樂至則無怨，禮至則不爭」，就必須內、外相交，內修外制，最終達到「揖讓而治天下」。

《樂記》還記述占《大武》樂舞的基本內容和結構。全部舞蹈分爲六段：「始而北出（由北面出場），再成而滅商，三成而南（揮師南下），四成而南國是疆（平定南方），五成而分，周公左，召公右（周公與召公分陝而治），六成復綴以崇（舞者重新集合整隊，表示對周武王的崇敬）。」

《樂記》所體現的樂教思想，在中國教育思想上有重要的地位，尤其是禮樂和諧論，對後世影響深遠。自漢以後，所論樂、禮兩教之關係，幾乎不出《樂記》所論之要點。（金忠明）

孝經

《孝經》，儒家經典之一。著者各說不一。班固謂孔子作（《漢書·藝文志》），司馬遷謂曾子作（《史記·仲尼弟子列傳》）。但其文字內容多有與《左傳》、《孟子》、《荀子》相同之處，所以後世學者疑出於曾子門人或孟子門人，甚至認爲「是書來歷出於漢儒」（清姚際恒《古今僞書考》）。全書一千七百九十九字，分十八章，其序爲：開宗明義章第一，天子章第二，諸侯章第三，卿大夫章第四，士章第五，庶人章第六，三才章第七，孝治章第八，聖治章第九，紀孝行章第十，五刑章第十一，廣要道章第十二，廣至德章第十三，廣揚名章第十四，諫諍章第十五，感應章第十六，事君章第十七，喪親章第十八。

《孝經》借孔子之言：「夫孝，德之本也，教之所由生也。」據此立論，將儒家教育歸結爲「孝」道的倫理教育。提出：「身體發膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」認爲「孝」開始於「事親」，經過中間階段的「事君」，最終是「立身」揚名。主張「天子之孝」是「愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。」「諸侯之孝」是「在上不驕，高而不危，制節謹度，滿而不溢。」「卿大夫之孝」是凡服飾和言語都要遵循「先王之法」，行爲要遵循「先王之德」。「士之

孝」是「以孝事君」，「以敬事長」，「忠順不失，以事其上」。「庶人之孝」是「謹身節用，以養父母。」

《孝經》以「孝」道比附天地，認爲「孝」是「天之經」，「地之義」，「民之行」，遵循孝道是天經地義之事，能收到「其教不肅而成，其政不嚴而治」的良好效果。主張以「博愛」、「德義」、「敬讓」、「禮樂」、「好惡」教化民衆，以達到「和睦」、「不爭」的目的。提出「聖人因嚴以教敬，因親以教愛」，認爲「不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」統治者須推行「德教」，才能行使「政令」。

《孝經》提出孝子事親應做到「五者」兼備：「居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴」。强調「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝」，因爲「不孝」是「大亂之道」。認爲「禮」的特徵是「敬」，「安上治民，莫善於禮」，推行「孝道」也就是「教民親愛」，「教民禮順」，「教以孝，所以敬天下之爲人父者也；教以悌，所以敬天下之爲人兄者也；教以臣，所以敬天下之爲人君者也。」

《孝經》又提出「孝」必須遵循的原則是「義」，當天子、士、父身處「不義」，這時候就要敢於當「爭臣」、「爭友」、「爭子」，「當不義，則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君。」唯其如此，才符合真正的「孝道」。强調「君子之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡」。認爲孝道與自然天序相合，「事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長幼順，故上下治。」只要將「孝」的精神提升到最佳境界，就能「通於神明，光於四海，無所不通」。

漢代將《孝經》列入「七經」，與《論語》同爲士子學習「專經」之前必讀之書。唐代列爲旁經，爲兼習學科，修業期與論語共限一年。「自兩漢及魏，歷晉、宋、齊、梁，注解之者迨及百家。」（刑昺《孝經注疏序》）

《孝經》在中國古代教育史上具有深遠的影響。其研究著作主要有：唐玄宗注、北宋刑昺疏《孝經注

疏》(收入《十三經注疏》)，宋司馬光《孝經指南》，明黃道周《孝經集傳》，清皮錫瑞《孝經義疏》等。（金忠明）

呂氏春秋

〔秦〕 呂不韋

《呂氏春秋》，亦稱《呂子》、《呂覽》。二十六卷。戰國末秦相呂不韋招集門下賓客輯合百家學說而成。通行本有：元至正年間嘉興路儒學刊本，明萬曆年間宋邦乂校本、劉如寵刊本、汪一鸞校本，清畢沅《呂氏春秋新校正》經訓堂原刻本，近人蔣維喬等《呂氏春秋匯校》中華書局印行本，許維遹《呂氏春秋集釋》本等。

呂不韋(？——前二三五)，戰國末政治家、思想家。衛國濮陽(今屬河南)人。原爲韓國陽翟(今河南禹縣)大賈，因助秦公子異人立爲太子，秦莊襄王元年(前二四九)被任爲相國，封文信侯。曾帥師擊敗東周與諸侯的聯合進攻，滅了東周。秦王政立，他繼任相位，被尊爲「仲父」。決策和指揮一系列軍事進攻，取得勝利。秦始皇三年(前二四四)，攻取韓、魏地，威震山東各國。六年，擊退韓、魏、趙、衛、楚五國聯軍。爲統一六國奠定基礎。有家僮萬人，門下賓客三千。組織賓客編著《呂氏春秋》，匯合諸子百家之說，企圖爲統一封建國家作理論準備。秦始皇十年，被免相，出居封地河南(今河南洛陽)，一年後，遷往蜀郡，於途中飲鴆自

盡。《史記》有傳。

《呂氏春秋》分八覽、六論、十二紀，共一百六十篇。保存了先秦各家許多資料，還有不少古史舊聞、古人遺語、古籍佚文，以及天文、醫農、音律等知識。該書突出特點是「雜」。在宇宙觀和人生哲學方面以道家思想爲主糅合各家學說，在社會政治觀點和教育思想方面則以儒家思想爲主兼合各家學派主張。集中談教育的有四篇：《勸學》、《尊師》、《誣徒》、《善學》，與教育有密切關係的談音樂及音樂教育的有七篇：《大樂》、《侈樂》、《適音》、《古樂》、《音律》、《音初》、《制樂》。基本內容如下：

重視文化教育的作用。《勸學》篇說：「先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。忠孝，人君人親之所甚欲也。顯榮，人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。不知理義，生於不學。」又認爲人的生理器官功能經過學習訓練才能充分發展，《尊師》篇說：「且天生人也，而使其耳可以聞，不學，其聞不若聾；使其目可以見，不學，其見不若盲；使其口可以言，不學，其言不若爽；使其心可以知，不學，其知不若狂。」正是教育可以開發人先天的聞、見、言、知等潛在的認知能力，從而幫助人們獲取知識，形成才能，養成道德。「故教也者，義之大者也；學也者，知之盛者也。義之大者，莫大於利人，利人莫大於教；知之盛者，莫大於成身，成身莫大於學。」

主張「疾學」尊師。《勸學》篇說：「聖人生於疾學，不疾學而能爲魁士名人者，未之嘗有也。」而「疾學在於尊師」，列舉傳說中的神農、黃帝以來古之聖王未有不尊師的。「天子入太學，祭先聖」，對於曾經教過自己的老師不以君臣之禮相見，就是體現「敬學」與「尊師」。《尊師》篇還提出了明確而具體的尊師要求，首先，體現在敬學的態度上，「凡學務進業，心則無營，疾諷誦，謹司聞，觀驩（歡）愉，問書意，順耳目，不逆志，退思

慮，求所謂，時辯說，以論道，不苟辯，必中法」。其次，是對教師講禮貌，「必恭敬，和顏色，審辭令，疾趨翔，必嚴肅」。在生活上要細心照顧，「事師之猶事父」，老師在生之時，要「謹養」，老師死後要「敬祭」。在學業和品德方面遵循師教，「說義必稱師以論道，聽從必盡力以光明。聽從不盡力，命之曰背，說義不稱師，命之曰叛，背叛之人，賢主弗內之於朝，君主不與交友」。認爲只有尊師，教師才能「盡智竭道以教」（《勸學》）。

強調教師要善教。認爲教育的成敗取決於師生雙方的共同努力和密切配合，而關鍵在教師，教師首先要通曉「理義」，身體力行。《勸學》篇說：「故爲師之務，在於勝理，在於行義。理勝義立則位尊矣。」對學生要一視同仁，「故師之教也，不爭於輕重尊卑貧富，而爭於道。其人苟可，其事無不可」。再次，教師要注意對學生情感的培養，指出凡「人之情」往往對自己不願干的事不會愉快地去做，學生是否樂意學習是學習成敗的重要因素，學習感到快樂，不用說「賢者」，即使「不賢者」也會勉力爲之，如學習感到困苦，則不用說「不賢者」，雖「賢者」也不能持久。必須注意使教學過程勞逸相濟，嚴肅活潑，學生才會有學習積極性和自覺性。《誣徒》說：「達師之教也，使弟子安焉，樂焉，休焉，游焉，肅焉，嚴焉。此六者得於學，則邪辟之道塞矣，理義之術勝矣。此六者不得於學，則君不能令於臣，父不能令於子，師不能令於徒。」而「不能教者」則表現爲「志氣不和，取捨數變」，隨心所欲，毫無原則；「失之在己，不肯自非」，而見權貴富豪人家子弟，「不論其材，不察其行，驅而教之，阿而諂之」，對於出身寒微的學生，儘管才學出衆，品貌兼優，「則從而抑之，難而懸之，妒而惡之」。這樣，必然造成師生在思想感情上嚴重對立，「學業之敗也，道術之廢也，從此生矣」。而善教的人則十分注意師生情感的培養，「視徒如己，反己以教」，做到「師徒同體」，「師徒同心」，由此產生良好的教學效果。

認爲善學的關鍵是「用衆」。故《呂氏春秋》的《善學》篇又名《用衆》篇。它說：「物固莫不有長，莫不有短，人亦然。故善學者，假人之長以補己短。」善於學習的人，善於發現別人的長處和優點，任何人，缺點再多，也總有長處可供學習，「雖桀紂猶有可畏可取者，而況於賢者乎！」「天下無粹白之狐，而有粹白之裘，取之衆也。」一個人如能博取衆長，必將大有長進，可以超過任何有專長的人。因此，「以衆勇，無畏乎孟賁矣；以衆力，無畏乎烏獲矣；以衆視，無畏乎離婁矣；以衆知，無畏乎堯舜矣。」博取衆長，就是善於在各個相互對立的學派之中學習合理的有益的東西。

關於道德教育思想。《呂氏春秋》提出了「尚德」、「高義」、「至忠」、「孝廉」、「貴公」、「貴直」、「去私」、「務大」、「博志」等德目，還提出了具體要求。《義賞》篇說：「善教者，不以賞罰而教成，教成而賞罰弗能禁。」教育獲得成效，則道德信念若天性自然，再要他作違反道德的事，也不可能。正因其如此，故强調「三王先教而後殺，故事莫功焉」（《先己》）。《上德》篇說：「爲天下及國，莫如以德，莫如行義。以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止。」《用民》篇也說：「凡用民，太上以義，其次賞罰。」認爲對民衆進行道德教育是治國的根本措施，是任何行政手段所不能替代的。在道德教育中，又認爲孝是根本的內容，「凡爲天下，治國家，必務本而後末。所謂本者，非耕耘種植之謂，務其人也。務其人，非貧而富之，寡而衆之，務其本也。務本莫貴於孝。」（《孝行》）

爲實行德治，促進「理義」教化，重視樂教。《呂氏春秋》一書中有七篇專門論述樂教理論。認爲音樂與政治、社會風尚有密切關係，「凡音樂通乎政，而移風平俗者也」，「故先王必托於音樂以論其教」（《適音》）。認爲音樂對人格形成有十分重要作用，《音初》篇說：「凡音者，產乎人心者也，感於心則蕩乎音，音成於外

而化乎內」，它充分體現人的思想感情，故可以通過音樂來考察人心和世風，「是故聞其聲而知其風，察其風而知其志，觀其志而知其德」。音樂對人起着巨大的教育作用，但音樂「有節有侈，有正有淫」（《適音》），必須加以區別。音的大小、清濁都要適中，這才是雅樂、正聲。因爲音樂的重要功能在於使心「平和」，「故樂之務在於和心，和心在於行適」（《適音》），這樣的音樂才使人們景仰道德，自覺向善。故「君子反道以修德，正德以出樂」（《音初》）。

《呂氏春秋》對人材問題也有論述。《求人》篇說：「身定國安天下治，必賢人。」要用賢人就必須對人材進行全面考察，在各種環境條件下，考驗其品德、志向、學識、才能，稱爲「八觀六驗」，考驗其在家里、鄰居、親友之中爲人處事、待人接物的種種表現，稱爲「六戚四隱」。《論人》說：「內則用六戚四隱，外則用八觀六驗，人之情僞貪鄙美惡，無所失矣。」然而，對人材又不可求全責備，「以四隱全舉人者固難，物之情也」，「物豈可全哉！」，更不可吹毛求疵，而無視其優長，「以人之小惡，亡人之大美，此人主之所以失天下之士也」（《舉難》）。

《呂氏春秋》中還有豐富的古代農業生產知識，如關於農具、作物、土壤、氣象、水利、病蟲害知識，在推崇道家宇宙觀的篇章中反映了古代自然科學知識，在闡述道家「養生之道」的篇章中涉及到某些人體生理和體育健身以及健康教育的內容和方法，這些都有教育方面的參考價值。

《漢書·藝文志》說：「《呂氏春秋》二十六篇，秦相呂不韋輯，智略士作。」班固第一次將《呂氏春秋》明確列爲雜家。漢末高誘序言稱「此書所尚，以道德爲標的，以無爲爲綱紀，以忠義爲品式，以公方爲檢格」，認爲是道家思想爲主體，綜合儒、墨、法各家思想。宋高似孫在《子略》中稱：呂不韋輯《呂氏春秋》旨在譏秦始

皇「不好士」、「甚惡書」之政。元陳澔在《禮記集說》說：「呂不韋相秦十餘年，此時已有必得天下之勢，故大集群儒，損益先王之禮，而作此書，名曰《春秋》。」明方孝孺則稱「論道德皆本黃老書」。清汪中代畢沅所寫的《序》稱：「《呂氏春秋》出，則諸子之說兼有之。」陳澧則稱「多採古儒之說」，《四庫全書總目提要》也稱「大抵以儒爲主，而參以道家、墨家，故多引孔子、曾子之言」。郭沫若綜合各家研究成果，認爲《呂氏春秋》「不僅在思想上兼收並蓄，表現得『雜』，就是在文字結構上也每每飣餖泄沓，表現得『雜』。……然而這書卻含有極大的政治上的意義，也含有極高的文化史上的價值。它對於各家雖然兼收并蓄，但卻有一定的標準。主要的是對於儒家道家採取儘量攝取的態度，而對於墨家法家則出以批判。」（《十批判書·呂不韋與秦王政的批判》）

有關的研究著作還有：清梁玉繩《呂子校補》、蔡云《呂氏校補獻疑》、陳昌齊《呂氏春秋正誤》、王念孫《呂氏春秋雜志》、呂調陽《呂氏春秋釋地》、俞樾《呂氏春秋平議》、吳汝綸《呂氏春秋點勘》、孫詒讓《呂氏春秋札迻》、劉師培《呂氏春秋斠補》，近人許維遹《呂氏春秋集釋》、陳奇猷《呂氏春秋校釋》等。（陳人雄）

新語

〔西漢〕陸賈

《新語》，亦稱《陸子》、《陸子新語》、《云陽子》。二卷。西漢陸賈撰。成於漢高祖時。通行有明弘治十五年（一五〇二）李廷梧刻本、明萬曆十九年（一五九一）范大冲刻乃父范欽訂本、萬曆年間程榮刻《漢魏叢書》本、清道光六年（一八二六）浮溪精舍刻宋鳳翔校本、一九一七年龍溪精舍刻唐晏校注本、一九三六年商務印書館《叢書集成初編》本、一九八六年中華書局《新編諸子集成》王利器校注本等。

陸賈（約前二四〇——前一七〇），楚人。曾問學浮丘伯，爲荀子二傳弟子。目睹秦吞六國，楚亡入秦，秦亡又投奔劉邦，參與楚漢之爭，對西漢的統一事業有很大貢獻，是劉邦的重要謀臣之一。劉邦稱帝後拜太中大夫。呂后執政，陸賈自度不能爭，病免家居。呂后亡後，爲陳平誅諸呂獻計，與諸公卿策立高祖之子劉恒爲帝。劉恒即位，陸賈復任太中大夫。他是一位能言善辯的說客，曾勸服武關守將歸順，勸服項羽放還劉邦之父與妻，先後兩次勸服南越趙佗臣奉漢廷。著作除《新語》外，尚有《楚漢春秋》（輯本）、賦三篇和《陸賈兵法》均佚。《史記》與《漢書》有傳。

陸賈的思想儒道雜糅，但基本歸儒。他經常在劉邦前稱道《詩》、《書》，劉邦說：「迺公居馬上而得之，安

事《詩》、《書》？」陸賈反駁道：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守，文武並用，長久之術也。」並以秦朝速亡爲例强調取天下與守天下應採不同的策略。劉邦自識見短，因命他撰文論「秦所以失下，吾所以得之者何？及古成敗之國」，陸賈「迺粗述存亡之徵，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書曰《新語》。」（《史記·酈生陸賈列傳》）

《新語》十二篇：道基、術事、輔政、無爲、辨惑、愼微、資質、至德、懷慮、本行、明誡、思務。它的主旨在於總結秦朝速亡的歷史經驗教訓，論述歷代成敗之道，爲漢初統治者如何治國安民作理論上的探討。全書涉及的教育問題也是圍繞這一主旨。

陸賈認爲秦朝速亡的根本原因「乃舉措暴衆而用刑太極故也」（《無爲》），使人人自危，不堪忍受，於是陳勝吳廣揭竿而起，天下響應。秦二世而亡的教訓使陸賈認識到：「夫欲富國强威，闢地服遠者，必得之於民。」（《至德》），因此要求漢初統治者採取與民休息的政策，輕徭薄賦。並反對統治者從事工商諸業，與民爭利，稱「治國治衆者不可以圖利，治產業則教化不行，而政令不從」。（《懷慮》）「是以君子之爲治也，塊然若無事，寂然若無聲，官府若無吏，亭落若無民。閭里不訟於巷，老幼不愁於庭，近者無所議，遠者無所聽，郵無夜行之卒，鄉無夜召之征，犬不夜吠，鷄不夜鳴，耆老甘味於堂，丁男耕耘於野」（《至德》），這樣的社會理想，要使百姓服從統治，陸賈認爲除了省刑和減輕賦役之外，更重要的是要對百姓進行教化。他說：「堯舜之民，可比屋而封，桀紂之民，可比屋而誅，教化使然也」，「曾閔之孝，夷齊之廉，豈畏死而爲之哉，教化之所致也」（《無爲》）。又說，教化可以「正上下之儀，明父子之禮，君臣之義，使强不凌弱，衆不暴寡。棄貪鄙之心，興淸潔之行」（《道基》），達到「强弱相扶，小大相懷，尊卑相承，雁行相隨，不言而信，不怒而威」（《至德》），即無爲

而治的目的。

陸賈並不反對刑治，他把「立獄治罪，懸賞設罰」視爲「異是非，明好惡，檢奸邪，清佚亂」（《道基》）的必要手段。但指出刑法的作用只能誅惡，而不足以勸善，認爲要使百姓明德行善，在思想上不起犯法的念頭，就必須依靠教化。

陸賈教化理論的總綱是「國以道德爲主，行以仁義爲本」（《本行》）。他站在性善論的立場上，强調人心都是向善的，「自人君至於庶人，未有不法聖道而爲賢者也。」（《思務》）但他又說：「凡人莫不知善之爲善，惡之爲惡，莫不知學問之有益於己，怠戲無益於事也，然而爲之者，情欲放溢，而人不能勝其志也。」（《資質》）因此，陸賈極力提倡學習，認爲學習可使仁義道德入於人心，可使民心自然向善，「仁者道之紀，義者聖之學，學之者明，失之者昏，背之者亡」（《道基》），「蓋力學而誦《詩》、《書》，凡人所能爲也，若移江河，動太山，故人力所不能也。如調心在己，背惡向善，不貪於財，不苟於利，分財取寬，服事取勞，此天下易知之道，易行之事也，豈有難哉？」（《慎微》）他强調學習要以「法聖人」爲宗旨，主張學者「口誦聖人之言，身學聖人之行，久而不弊，勞而不廢」（《思務》），反對學者「論不驗之語，學不然之事」（《懷慮》）。

陸賈從教民的角度考察，認爲社會歷史經歷了「先聖」、「中聖」、「後聖」三個發展階級。在遠古至禹的「先聖」階段，神農教民食五穀，黃帝教民築屋室，后稷教民闢土殖穀種桑麻，大禹治水，奚仲造車制舟，皋陶立獄制罪，教化主要是以適應社會生活和生產勞動的需要爲主，推行「人道」，使民「知父子之親，君臣之義，夫婦之道，長幼之序。」（《道基》）在夏、商和西周的「中聖」階段，設辟雍庠序，建立社會等級秩序及相應的道德行爲規範，使人們各自遵守本份。春秋時期爲「後聖」階段，此時教化的主要功績即孔子定五經，明六藝。

關於《新語》的真僞問題，南宋黃震首先提出疑問，他說：「其文煩細，不類陸賈豪杰士所言」，「若賈本旨謂『天下可以馬上得，不可以馬上治』之意，十二篇咸無焉，則此書似非陸賈之本真也。」（《黃氏日抄》卷五十六）其後聚訟紛紜。《四庫全書總目提要》認爲《漢書》稱司馬遷取《新語》作《史記》，惟是書之文悉不見於《史記》，王充《論衡》「本性」篇引陸賈曰「天地生人也，以禮義之性。人能察己所以受命則順，順謂之道」，今本亦無其文，又《穀梁傳》至漢武帝始出，而「道基」篇末卻引《穀梁傳》，其殆後人依託，非陸賈原本。又《玉海》稱當時存世的《新語》只有《道基》、《術事》、《輔政》、《無爲》、《資賢（質）》、《至德》、《懷慮》七篇，後人或因不全而補綴五篇，以合本傳舊目。近人係次舟認爲《新語》之僞有四：「言文字，陸賈之時，無五經之稱，一也。言文體，西漢之初，無此等對偶文，二也。言思想，《新語》本儒家書，而今本多道家說，三也。言旁證，劉向《七錄》、班固《漢志》著錄陸賈書，其篇數與隋唐志有異，四也。」（論陸賈〈新語〉的真僞》，載《古史辨》第六册）近人胡適、羅根澤等認爲《新語》不是僞作（見《古史辨》第四册，胡適《陸賈〈新語〉考》，羅根澤《陸賈〈新語〉考證》）。（黃明喜）

新書

〔西漢〕賈誼

《新書》，亦稱《賈誼新書》、《賈子新書》、《賈誼》、《賈子》、《金門子》。十卷。西漢賈誼撰。通行有南宋淳熙八年（一一八一）程漕使本《賈子》、明弘治十八年（一五〇五）沈頡本《新書》、明正德九年（一五一四）陸良弼本、明萬曆間程榮《漢魏叢書》本、清乾隆間盧文弨《抱經堂叢書》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本及中華書局《四部備要》本、一九七六年上海人民出版社校點本《賈誼集》等。

賈誼（前二〇〇——前一六八），河南洛陽人。年十八，以能誦《詩》、《書》，善文章，爲郡人稱譽。李斯弟子河南郡守吳公聞之，召置門下，甚幸愛。又曾從荀子弟子秦博士張蒼學《左氏春秋》。文帝時爲博士，一年內超遷至太中大夫。在政治教育等方面多有建言。文帝擬任以公卿之位，但遭周勃、灌嬰、張相如等大臣反對，後被疏遠，貶爲長沙王太傅。四年後，被召回京城，任梁懷王（文帝少子）太傅，在此期間，曾多次上疏言時政，終未見用。後梁懷王不慎墜馬而亡，賈誼自傷沒有盡到太傅的職責，憂鬱而死，年僅三十三歲。所著《新書》、奏疏、賦等，今編入《賈誼集》。《史記》、《漢書》有傳。

《新書》是一部政論性著作，其中關涉教育的篇目主要有《過秦》、《傅職》、《保傅》、《容經》、《勸學》、《道

德說》、《大政》、《修政語》、《胎教》等。

賈誼通過對秦統一中國的成功經驗和二世而亡的失敗教訓的總結，提出守天下與取天下應採用不同的策略，他說：「夫并兼者高詐力，安危者貴順權，推此言之，取與守不同術也」（《過秦中》）。他強調守天下必須推行仁義和德政，因此要重視教育。

賈誼發展了先秦儒家的民本思想。認爲「民者，萬世之本也」，「國以民爲本，君以民爲本，吏以民爲本。」（《大政》）指出國家的存亡，關鍵在於能否得到民衆的支持，「自古至於今，與民爲仇者，有遲有速，而民必勝之。」（《同上》）在此基礎上，賈誼進而強調以禮義治國和施行教化的作用。他說：「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備，分爭辯訟，非禮不決，君臣、上下、父子、兄弟，非禮不定，宦學事師，非禮不親，班朝治軍、莅官行法，非禮威嚴不行，禱祠祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊，是以君子恭敬、撙節、退讓以明禮。禮者，所以固國家，定社稷，使君無失其民者也。」（《禮》）賈誼主張禮治，但並不排斥法制。認爲禮與法各有作用，「禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後。」（《治安策》）但在賈誼看來，禮比法更重要，「刑罰積而民怨背，禮義積而民和親」（《同上》），禮的作用是防患於未然，要斷絕民衆犯上作亂的思想根源則必須依靠教化，「使民日遷善遠罪而不自知」（《同上》）。

賈誼，從理論上發展了陸賈的教化思想，他把教化看作政治的根本，「夫民者，諸侯之本也；教者，政之本也；道者，教之本也；有道，然後教也；有教，然後政治也；政治，然後民勸之；民勸之，然後國豐富也。故國豐且富，然後君樂也。」（《大政下》）

賈誼認爲官吏是推行教化的骨干，「民之不善，失之者吏也；民之善者，吏之功也」，「民之治亂在於吏」。

故君主應注意選拔好官吏，「吏之不善，君之過也」。（《大政》）反對任用「刀筆之吏」、「俗吏」，又提出求士之道在於「敬士」，「夫士者，弗敬則弗至」，「待士而以敬，則士必居矣」，指出「簡泄不可以得士」，「欲以簡泄得士，辟其猶以弧怵鳥，雖久弗得矣」。（《同上》）

賈誼站在維護和鞏固封建統治階級的根本利益立場上，認爲君主應爲吏民之表率。他說：「君能爲善，則吏必能爲善矣，吏能爲善，則民必能爲善矣。」（《大政》）由是指出君主必須力學尚道，「賢主者，學問不倦，好道不厭，銳然獨先，達乎道理矣。」（《先醒》）斷言賢君而有師者可以成王業，中等君主而有師者可以成霸業，下等君主而無師者，則天下必亡。賈誼很重視君主的胎教和早期教育。認爲君主的賢明決於後天的教育與環境影響，故重視對太子的胎教，他主張王后懷孕七月要居於蓐室，由太師、太宰、太卜諸官侍於左右以使王后所聞皆爲禮樂之聲，所飲皆爲正味之食，並要求王后「立後不跛、坐而不差，笑而不喧，獨處不倨，雖怒不罵。」（《胎教》）在賈誼看來，王后孕期的娛樂飲食，言行舉止都要合於禮教。太子出生後，應及時進行早期教育。他繼承孔子「少成若天性，習慣成自然」的思想，認爲「自爲赤子而教固已行矣」，周成王幼在襁褓之中，召公爲太保，保其身體，周公爲太傅，傅之德義，太公爲太師，道之教訓。置少保、少傅、少師以爲三公之副職。「故孩提有識，三公、三少固明孝仁禮義，以道習之，逐去邪人，不使見惡行。於是皆選天下之端士，孝悌博聞有道術者，以衛翼之，使與太子居處出入。故太子初生而見正事，聞正言，行正道，左右前後皆正人也。」並指出這樣做的教育效果：「習與正人居之，不能無正也，猶生長於齊之不能不齊言也，習與不正人居之，不能無不正也，猶生長於楚之不能不楚言也。」（《保傅》）

賈誼說：「人主太淺則知暗，太博則業厭，二者異失同敗，其傷必至。故師傅之道，既美其施，又慎其齊，

適疾徐，任多少，造而勿趣，稍而勿苦，省其所省，而堪其所堪。」（《容經》）認爲教學進度的快慢、份量的多寡要適合太子的發展水平，要注意趁其「心未濫而先諭教，則化易成也」（《保傅》）。

賈誼還强調「先王爲天下設教」，認爲德有道、德、性、神、明、命六理，內度成業爲「六法」，人有仁、義、禮、智、信之行，加之樂則爲「六行」，從「六法」向「六行」轉化需經一個學習過程，並非自然而成，「人雖有六行，微細難識，唯先王能審之。凡人弗能自至，是故必待先王之教，乃知所從事。是以先王爲天下設教，因人所有，以之爲訓，道人之情，以之爲真。是故內本六法，外體六行，以與《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》六者之術以爲大義，謂之六藝，令人緣之以自修，修成則得六行矣。」（《六術》）他認爲仁義道德內在於人，但一般人難以自見，故先王編纂六經以教化之，「德之理盡施於人，其在人也，內在難見，是以先王舉德之頌而爲辭語，以明其理，陳之天下，令人觀焉，垂之後世，辯議以審察之，以轉相告。是故弟子隨師而問，博學以達其知，而明其辭以立其誠，故曰：『博學辨議，爲此辭者也。』」（《道德說》）

賈誼認識到人的品質才智各有等差，「凡人者，若賤若貴，若幼若老，聞道志而藏之，知道善而行之，上人矣，聞道而弗取藏也，知道而弗取行也，則謂之下人也。故夫行者善則謂之賢人矣，行者惡則謂之不肖矣。故夫言者善則謂之智矣，言者不善則謂之愚矣。故智愚之人有其辭矣，賢不肖之人別其行矣，上下之人等其志矣。」（《修政語下》）但他不同意人的天賦有本質差異，認爲「聖人」與「凡人」具有相同的本性，「舜何人也？我何人也？夫啓耳目，載心意，從立移徙，與我同性。」（《勸學》）又指出人之所以會有善惡智愚之別是與環境對人的教育影響分不開的，猶如練絲，「染之藍則青，染之緇則黑，得善佐則存，不得善佐則亡」（《連語》）。賈誼相信通過學習可以消除品質才智上的差異，他認爲六經是人們道德修養和人格完善不可忽缺的

學習內容。《書》是「著德之理於竹帛而陳之令人觀焉，以著所從事」，《詩》是「志德之理而明其指，令人緣之以自成」，《易》是「察人之循德之理與弗循，而占其吉凶」，《春秋》是「守往事之合德之理與不合，而紀其成敗，以爲來事師法」，《禮》是「體德之理而爲之節文，成人事」，《樂》是「《書》、《詩》、《易》、《春秋》、《禮》五者之道備，則合於德矣，合則歡然大樂矣」（《道德說》）。賈誼以德爲主旨，揭櫫各經與德的關係，對後來漢代「罷黜百家，表章六經」文教政策的形成有重要影響。

《新書》本七十二篇，劉向刪定爲五十八篇，今存五十六篇，《問孝》、《禮容語上》二篇有目無文。

關於《新書》的作者問題，宋代以來有不同意見。陳振孫說：「今書首載《過秦論》，末爲《弔湘賦》，餘皆錄《漢書》語，且略節誼本傳於第十一卷。其《漢書》所有者，輒淺駁不足觀，決非誼本也。」（《直齋書錄解題》）盧文弨說：「《新書》非賈生所自爲也。乃習於賈生者萃其言以成此書耳。」（《書賈誼新書後》）《四庫全書總目提要》謂「其書不全真，亦不全僞。」姚鼐說：「賈生書不傳久矣。世所有云《新書》者，妄人僞爲者耳。」（《辨賈誼新書》）馮友蘭說：「現在的《賈誼新書》大半是從《漢書》割裂下來的，不一定是原來的五十八篇，但還是研究賈誼思想的主要材料。」（《中國哲學史新編》）

有關研究《新書》教育思想的著作有係培青主編《中國教育史》，王炳照、閻國華主編《中國教育思想通史》第一卷有關章節等。（黃明喜）

淮南子

〔西漢〕劉安

《淮南子》，又名《淮南鴻烈》、《淮南內篇》、《劉安子》。二十一卷。西漢劉安率門客撰。成書不遲於漢武帝建元二年（前一三九）。通行本多爲漢高誘注本，主要有：北宋仁宗時刻《淮南鴻烈解》、明《正統道藏》本《淮南鴻烈解》、明萬曆七年（一五七九）臨川朱東光刻《中都四子集》本《淮南鴻烈解》、次年茅一桂九華山房刻《淮南鴻烈解》、清乾隆五十三年（一七八八）武進莊氏刻《淮南子》、一九五八年中華書局《諸子集成》本《淮南子》等。

劉安（前一七七——前一二二），京兆長安（今陝西西安市）人。漢高祖劉邦之孫，淮南厲王劉長之長子。厲王「自爲法令，擬於天子」，蓄謀反叛，被廢流放，絕食自殺。後漢文帝三分劉長的舊封地，再封劉長的三個兒子，劉安得其一而爲淮南王。劉安「爲人好書，鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁」，聚集賓客方術之士數千人，著書立說。建元二年，將所著《內書》（即流傳至今的《淮南子》）二十一篇獻給漢武帝，武帝十分珍愛。劉安一直存有反叛漢王朝的野心，景帝前元三年（前一五四）吳楚七國叛亂，他即欲起兵響應。七國亂後，依然廣結賓客，刺探情報，蓄積力量，試圖相機發動兵變。武帝元狩二年（前一二一），因謀反事敗露自殺，國除爲九江

郡。除《淮南子》外，所著《淮南外篇》、《淮南中篇》、《淮南王賦》、《淮南雜子星》、《莊子略要》、《莊子後解》等，均佚；另《淮南王萬畢術》、《淮南枕中記》有輯本。事迹見《史記》卷一一八《淮南衡山列傳》、《漢書》卷四十四《淮南衡山濟北傳》。

《淮南子》是一部融冶諸子百家學說於一體的著作，但以道家的自然之道爲主綫，試圖協調諸家觀點。全書共二十一篇，依序爲：原道訓、俶真訓、天文訓、地形訓、時則訓、覽冥訓、精神訓、本經訓、主術訓、繆稱訓、齊俗訓、道應訓、氾論訓、詮言訓、兵略訓、說山訓、說林訓、人間訓、修務訓、泰族訓、要略。教育思想散見於諸篇中，尤以《修務訓》的論述較爲集中，可歸納爲以下幾個方面：

一、因人性之自然而教化。《淮南子》認爲人是自然物，是自然界的一個組成部份，人性的內容就是其自然屬性，是人的生命本能的自然存在。人生於天地宇宙間，是一個自然無爲的事實，並非任何主觀的意志、目的使然。「性者，所受於天也」（《繆稱訓》），「人性而靜，天之性也；感而後動，性之害也」（《原道訓》）。人性，也就是人性自然的價值是最可寶貴的。人生的重要意義就在於保持清靜恬愉的自然本色，不因爲社會人事的複雜矛盾，不因爲對功名事業的追求受到傷害。教育應建立在有利於人性的自然延伸和發展的基礎上，而不是對人性的扭曲和摧殘。批評以社會爲本位的儒家教育是違反人的本性的，「不本其所以欲，而禁其所欲；不原其所以樂，而閉其樂」。並舉例說明在儒家教育下，學生喪失自然本性的事實：顏回、子路、子夏、冉耕，都是孔子的高足弟子。然而顏回早死，子路在衛國被剁成肉醬，子夏雙目失明，冉耕患惡疾。認爲這些都是孔子的教育「迫性拂情，而不得其和」的結果（《精神訓》）。

從尊重人性自然價值的立場出發，揭露和批判禮法制度等對個性自由的禁錮，認爲「衰世湊學，不知原

心反本，直雕琢其性，矯拂其情」，「目雖欲之，禁之以度；心雖樂之，節之以禮；……外束其形，內總其德，鉗陰陽之和，而迫性命之情，故終身爲悲人。」（《精神訓》）

《淮南子》對禮法制度的批判並非是反人文主義的，而是建立在對現實文化禮樂的改良的基礎上，它不滿的是禮教的虛僞造作的一面。相反，對於那些合乎人性，能夠引導、促進人的自然本性發展的文化禮樂建設及與其相應的教育則是充分肯定的。《淮南子》認爲，理想的政治是使人民在不失去社會約束的前提下，保持一定的自然本色。「夫牧民者，猶畜禽獸也，不塞其囿垣，使有野心，擊絆其足，以禁其動，而欲修身壽終，豈可得乎？」通過這一形象的比喻，也揭示出了教育既要適應一定的社會要求，又要顧及人自身的身心發展，做到社會性與個性相互結合、相互協調。

二、融入了儒家關於教育對社會政治、文化和個體發展作用的思想。《淮南子》成書於漢初黃老無爲政治趨向退位，「獨尊儒術」政教原則正待確立的前夕。儒家的仁義禮治學說是僅次於老莊自然無爲哲學而作爲該書的思想基礎的。《淮南子》揭示了人性與教育在個體發展中的關係。一方面，它強調人性作爲教育應該遵循的自然、本原的價值，認爲「無其性，不可教訓」，「先王之教也，因其所喜以勸善，因其所惡以禁奸」。（《泰族訓》）另一方面，也指出了教育是引導、發展人性，使其社會人文化的一個必要手段：「有其性無其養，不能遵道。……人之性有仁義之資，非聖人爲之法度而教導之，則不可使向方。」（《泰族訓》）

《淮南子》揚棄了老莊「絕學棄聖」的思想。它認爲現實教育確實有損害人性的一面，但如果以爲「學者之有過而非學者」，則是像因噎而「絕穀不食」，因跌跤而「輟足不行」一樣的可笑。相反，如果根據人性的自然取向施加教育的力量，這不僅不是損害人性，恰好是揚人性之所長。寶劍在未經磨礪之前是遲鈍的，明鏡

在未拋光之前也是昏暗照不見容貌，但一經砥礪和拋光之後，情況就完全改觀了。「天學亦人之砥錫也，而謂學無益者，所以論之過」。（《修務訓》）

《淮南子》還從人性差異的觀點出發，論證了學習的必要性。《修務訓》說：「知（智）人無務，不若愚而好學。」意即通過教育可以彌補人的先天不足；不經過教育，再好的天賦也會失去。《淮南子》接受了當時普遍流行的性三品說。但認爲即使有像堯舜文王那樣「不待學問而合於道」的上等之性和像丹朱、商均那樣的「不可教以道、不可喻以德，瞽父弗能正，賢師不能化」的下等之性，也不能抹殺教育的作用；人群中佔大多數的是那些「上不及堯舜，下不及商均」的中等之性，「此教訓之所論也」。爲了進一步說明教育對人的發展的作用，還提出了這樣的設問：「今使人生於暗陋之國，長於窮僻漏室之下，長無兄弟，少無父母，目未嘗見禮節，耳未嘗聞先古，獨守專室而門不出，使其性雖不愚，然其知者必寡矣。」

就社會作用方面，《淮南子》主要從教育的文化和政治功能進行了論述。認爲人類文化是人類共同活動的成果，教育的一個重要作用就是通過對文化的交流傳播使個體的文化創造活動成爲社會整體的活動。「萬物至衆，而知不足以盡之」，「非能一人而獨兼有之」，「各悉其知，貴其所欲達，遂爲天下備」。沒有教育就不能使個人的智慧成果社會化。如果說文化的積累是通過知識的社會化來實現，那麼要使文化具有歷史的生命力，成爲不同時代人們共同擁有的財富，則更離不開教育。「當世之人，無一人之才，而知其六藝之道者何？教順繪施，而知能流通」。（《修務訓》）

和儒家一樣，《淮南子》肯定教育的化民成俗的作用。認爲應選舉賢明之士「各以小大之材處其位」，建立起一套層次分明的官僚隊伍，同時也是教化隊伍。認爲這樣的官僚兼教化隊伍「其於化民矣，若風之搖草

木，無之而不靡」。《淮南子》吸取了儒家德治爲主，法治爲輔的思想原則，並給予論證：「民無廉耻，不可治也；非修禮義，廉耻不立；民不知禮義，法弗能正也。非崇善廢醜，(民)不向禮義。無法，不可以爲治也；不知禮義不可以行法。法能殺不孝者，而不能使人爲孔曾之行，法能刑竊盜者，而不能使人爲伯夷之廉。」(《泰族訓》)

儘管《淮南子》和漢代儒家同樣表達了對社會道德和教育作用的肯定，但兩者思想的邏輯結構卻大相徑庭。《淮南子》由對人性自然價值的强調進而將人性上升爲仁義禮樂等社會倫理規範的本體，視仁義禮樂爲人性自然的心理要求。它說：「夫物有以自然，而後人事可治也。……入學庠序以修人倫，此皆人之所有於性，而聖人之所所成也。」(《泰族訓》)而漢代儒家明確將仁義禮樂作爲外在於人的社會行爲規範。如董仲舒說：「夫萬民之從利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。」(《漢書·董仲舒傳》)社會性的倫理道德幾乎成了人性的對立物。

三、注重環境因素和情感力量的教育方法。作爲儒道思想的綜合體現，在教育方法上，《淮南子》反對以具體的、人爲規定的道德和知識標準去硬性要求受教育者，希望通過創造適當的環境、情景，讓受教育者在其熏陶下不知不覺地接近道德和知識的理想標準，力求使教育、教學因素成爲一種受教育者不易察覺而又深受其影響的力量。

老子曾提出「聖人處無爲之事，行不言之教」(《老子》二章)。《淮南子》在演述老子這一思想的過程中豐富和發展了老子的思想。《淮南子》論述「不言之教」，在於建立一種教育的整體環境，這種環境越接近自然越理想，受教育者在這樣的環境中輕松無所拘束地受到潛移默化的影響。《淮南子》反對以具體的行爲準則

去規範人們的行爲，認爲「若欲規之，乃欲離之，若欲飾之，乃是賊之」(《上術訓》)。其「不言之教」是一種具有隱性教育力量的既成環境、傳統和風尚。但有時候，這種「不言之教」又表現爲身教意義的人格感化，「民之化也，不從其言而從其行」(《主術訓》)。《淮南子》認爲情感較認知是人性中更貼近自然的因素，是人們接受仁、義、禮、樂教化的心理依據。情感是不同個體之間最能相互感染並產生共鳴的心理因素，它是超越功利得失的。一旦對目標的要求成爲情感的一部份，與情感成爲一體，就會變得執着而不捨。《繆稱訓》說：「慈父之愛子，非爲報也，不可內解於心。聖人之養民，非求用也，性不能已。」同樣，一個樂於學習的人就永遠不會放棄學習。因此強調教育必須建立在教育者與受教育者情感的溝通上。認爲缺乏情感交流與共鳴的道德說教是蒼白無力的，「蓋情甚乎叫呼也」。成功的教育應是情理交融的教育，「聖人在上，民遷而化，情以先之也。動於上不應於下者，情與令殊也」。指出了情感因素在教育中之所以重要，在於它跨越認知階段直接溝通教育者與受教育者的心靈，從而爲道德認知打下基礎：「三月嬰兒，未知利害也，而慈母之愛諭焉者，情也。」認定真正能夠深入人心、取得良好效果的教育應是發自心靈深處、觸動人們情感的教育，而不是言不由衷的枯燥說教。「諭乎人心，非從外入，自中出者也。」《淮南子》十分重視能夠引發情感，陶冶情操的藝術教育，尤其是樂教形式，認爲「動諸琴瑟，形諸音聲，而能使人哀樂」(《上術訓》)。

《淮南子》成書於漢初政治環境較爲寬松、文化思想還處於多元化的時期，採取「多爲之辭，博爲之說」，「統天下，理萬物，應變化，通殊類。非循一迹之路，守一隅之指」(《要略》)的寫作原則，加之全書由衆人匯撰而成，使其體系龐大，內容豐富。老莊自然哲學和儒家仁義學說是其基本思想來源，因此教育思想上儒道互補的特點較爲顯明。（王倫信）

韓詩外傳

〔西漢〕韓嬰

《韓詩外傳》十卷。西漢韓嬰撰。主要版本有：元至正十五年（一三五五）刻本、明嘉靖沈辨之野竹齋本、清乾隆五十六年（一七九一）武進趙懷玉刻本、清光緒元年（一八七五）盱眙吳棠望三益齋本、一九一七年商務印書館本以及一九七九年中華書局《韓詩外傳集釋》等。

韓嬰，燕人（郡治在今北京市）。其生卒年已無法確考，根據他的活動情況，可推測其大致生於漢惠帝（前一九四年即位）初年，卒於董仲舒去世（前一〇四）前若干年。漢文帝時被立爲博士，景帝時爲常山太傅，一生的主要活動爲教學和著書立說。他在燕趙等地傳授《詩》和《易》，「燕趙間言《詩》者由韓生」，發展爲「韓詩」學派。據《漢書·藝文志》載，韓嬰的著作有：《韓詩》二十八卷、《韓故》三十六卷、《韓內傳》四卷、《韓外傳》六卷、《韓說》四十一卷。此外，十三家《易》中有《易傳韓氏》二篇。今存《韓詩外傳》比較完整，有人認爲是《韓內傳》與《韓外傳》的合編本（楊樹達：《漢書窺管·藝文志》），其餘僅有輯本。其生平見《史記·儒林列傳》和《漢書·儒林傳》。

《韓詩外傳》在著述體例上，繼承了春秋戰國以來著述引詩的傳統，往往是先講一個故事，或發一段議

論，然後引《詩》句作爲論斷。由此對《詩經》的解說未必符合其本義。作者的目的在於依傍《詩經》，陳述古人之佳言美行，借以發表自己對社會人事的看法。書中的教育思想可歸納爲以下幾個方面。

一、重視教化的社會政治作用。作爲漢初儒家學者，韓嬰特別重視以禮樂爲主要內容的封建道德教化在治理國家、安定社會中的重要意義，反對片面强調刑罰的非人道的霸道政治。和漢初其他儒家人物一樣，韓嬰在教與刑的關係上反覆强調：爲了保證封建王朝的長治久安，必須採用文武並用，德化與刑罰並重，先教化而後刑罰的政治方針。韓嬰並不主張純任德教，而是主張王道與霸道並用。《韓詩》中法家思想也佔有相當重要的地位。在韓嬰看來，人民是一種可畏可懼，應該好好駕馭的力量。《韓詩》一再把禮比作轡銜，把刑比作鞭策，認爲「御民之道」和御馬一樣，禮刑同是治國必須採用的手段，不可偏廢（卷二第十一章）。在批判秦政的基礎上突出了道德教化在治國平天下中的主導地位和長遠價值。他向往孟軻勾劃的井田、宗法制王道理想，對當時沿襲秦制而來的「什伍連坐制」表示强烈的不滿：「令民相伍，有罪相伺，有刑相舉，使構造怨仇，而民相殘。」（卷四第十三章）希望着重用教育（「政教」、「禮教」、「法教」）的方法來改革弊俗，穩定社會。儘管其中滲透了法的精神，但德治教化無疑是其社會政治思想的主導性範疇。

沿着孔子「富然後教」的思想路綫，韓嬰把教民建立在養民的基礎上。他認爲教化百姓並非難事，但必須以解決百姓的溫飽爲前提，「夫百姓內不乏食，外不患寒，則可教御以禮義矣」（卷五第二十三章）；在基本物質生活得不到保障的情況下，道德是缺乏基礎的，「夫饑渴苦血氣，寒暑動饑膚，此四者民之大害也。大害不除，未可教論也。四體不掩，則鮮仁人；五藏空虛，則無立士。」（卷三第三十八章）推行教化的另一個重要的前提條件，就是要求各級統治者重視自己的道德修養，發揮爲民作則的榜樣作用。根據儒家仁智統一，忠

恕一貫的思想學說，要推行禮樂教化，統治者必須自己先修明禮樂，端正自己，否則無以正人治民。韓嬰引孔子的名言：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」（卷六第二十四章）强調「必學然後可以安國保民」（卷五第二十八章）。他認爲實施教化的方式是多種多樣的，各種政治措施和活動都應具有教化的意義，「學校庠序以立教，事先養孤以化民，升賢賞功以勸善，懲奸黜失以醜惡」（卷八第十一章），舉凡封國、爵祿、朝覲、喪祭、刑政、巡狩等等，都應賦予教化的內涵。

二、成人必須由學。韓嬰關於人性論的觀點本質上繼承了孟軻的「善端」說。他認爲：「民非無仁義根於心者也，王政怵迫而不得見，憂鬱而不得出。」（卷五第三十章）「夫人性善，非得明王聖主扶擕，內之以道，則不成君子。」（卷五第十七章）每個人都有爲善的資質，但這種可能性畢竟不是現實性，不受教治學，人不可能成爲有德性的君子，原有的「仁義禮智順善之心」也會失去。「安舊移質，習慣易性」，只有通過努力學習，才能達到個體的不斷發展和完善。「夫習之於人微而著，深而固，是暢於筋骨，貞於膠漆。是以君子務爲學也。」（卷四第二十六章）還從個人在社會生活中安身立命的角度提示了學習的重要意義。書中記載了大量諸子百家關於立身行事的箴言，以及天子、諸侯不學，無以保社稷，士、庶人不學，無以自尊成名的歷史事實，他深切地感到在變動不居的歷史和社會生活中，只有「學」才是個人安身立命的基礎。韓嬰引用孔子的話說：「可以與人言終日而不倦者，其惟學乎？其身體不足觀也，其勇力不足憚也，其先祖不足稱也，其族姓不足道也，然而可以聞於四方而昭於諸侯者，其惟學乎！」（卷六第十五章）作爲經學教育家，韓嬰把修明禮樂看成是出仕從政的預備，但是否所有專心務學者都能在現實政治生活中得志，他表示懷疑。對於自身的進退，他表達了與先秦儒家相同的態度：「夫學者非爲通也，爲窮而不困，憂而志不衰，先知禍福之始終，

而心無惑焉。……故君子務學，修身端行而須其時者也。」(卷七第六章)「窮則獨善其身，達則兼善天下」，「學而不止，闔棺乃止。」(卷八第二十三章)

三、誠於中而形於外，慎言重行的道德修養論。對於理想人格的修養，首先强調「由內及外」，「有諸中而形諸外」的原則。認爲人的德性既然根源於人心固有的「仁義禮智順善之心」，德性涵養的基本要求就應該是由內及外，由培養心中的「誠」德開始，到進一步培養外在的容貌態度、善言懿行。把具有堅定的超越功利的道德信念看成是人的價值和尊嚴的體現。內心有善，是道德的前提，也是修養的重點。爲此，書中一再重提孟軻等人的「盡心致志」的養心理論：「學問之道無他焉，求其放心而已」(卷四第二十七章)；「中心存善而日新之，則獨居而樂，德充而形」(卷一第二十四章)。在處理各種人倫關係上，特別注意一個「誠」字，如交友應當是「相觀而志合，必由其中」(卷五第十八章)，反對「內疏而外親」。又認爲僅僅有關於道德的知識，而沒有成爲內在的信念和志向，並不能達到德性堅定。韓嬰的道德教育思想也不專注於內心的省悟，他對外在的行爲訓練也很注意。指出「氣志」、「容色」、「聲音」、「言語」、「行事」等方面是人格修養所不可忽視的，「君子衣服中，容貌得，則民之目悅矣；言語遜，應對給，則民之耳悅矣；就仁去不仁，則民之心悅矣。」(卷一第二十四章)這在很大程度上含有美育成份的德育主張，是與其教育目標相聯繫的。既然育是要培養德才兼備，能從政治民的君子，那麼在以禮治國的封建時代，就必須讓受教育者接受貴族化的禮儀，成爲文質彬彬的「君子」。

韓嬰重視將道德修養落實在道德實踐上。他說：「學而不能行之謂病」(卷一第九章)。又發揮荀況的思想說：「君子之聞道，入之於耳，藏之於心，察之以仁，守之以信，行之以義，出之而遜，故人無不虛心而聽

也。小人之聞道，入之於耳，出之於口，苟言而已，譬如飽食而嘔之，其不惟肌膚無益，而於志亦戾矣。」（卷九第十四章）又說：「謹身事一言，愈於終身之誦。」（卷九第二十五章）（王倫信　吳中齊）

對賢良策

〔西漢〕董仲舒

《對賢良策》，西漢董仲舒撰。以賢良對答武帝策問，故名。共三篇。因講述天人關係，又稱「天人三策」。載《漢書·董仲舒傳》。

董仲舒（前一七九——前一〇四），廣川（今河北景縣）人。精研儒家經典及諸子學說，「三年不窺園」，融百家學說和神仙方術於《公羊春秋》，爲今文經學大師。漢景帝時爲博士，下帷講誦，學生衆多。

《對賢良策》從「天人相應」的角度，爲教育張本，認爲「前世已行之事」中蘊含「天人相與之際」；「國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至」，這是天意（「天心」）爲了「仁愛人君而欲止其亂」。天是群物之祖，「編覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之」，而聖人能做到「法天而立道」，「布德施仁以厚之，設誼立禮以導之」。春之「天生」與君之「仁愛」，夏之「天長」與君之「德養」，秋之「霜殺」與君之「刑罰」，皆一一對應，「天人之徵，古今之道」。孔子作《春

秋》，也是「上揆之天道，下質諸人情」。由此推出：「天令之謂命，命非聖人不行，質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不節。是故王者上謹於承天意，以順命也；下務明教化民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也：修此三者，而大本舉矣。」

《對賢良策》由「天意」立論，確立「教化」是治國安邦的基本前提。教化之「道」也就是治國之「路」，天下太平是「禮樂教化之功」。如果「教化不立」，則「萬民不正」，教化的作用在於能提防奸邪欲念。古代賢王明君之所以能「南面而治天下」，就是能以「教化爲大務」。認爲「性」是「生之質」，「情」是「人之欲」，「或夭或壽，或仁或鄙，陶冶而成之」，「堯舜行德則民仁壽，桀紂行暴則民鄙夭」，上之化下和下之從上，就好像「泥之在鈞」和「金之在鎔」，全憑製作者所爲，所謂「治亂廢興在於己」。要求「爲人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。」統治者通過「强勉學問」，使「聞見博而知益明」；「强勉行道」，使「德日起而大有功」。强調「德教」，認爲天道主陽不主陰，「任德不任刑」，「王者承天意以從事，故任德教而不任刑」，爲政而任刑，就是「不順於天」，秦朝滅亡正是不順天意，妄用刑罰而不主德教。《對賢良策》要求統治者「均布」利益，認爲上「好誼」，則「民向仁而俗善」；上「好利」，則「民好邪而俗敗」，唯有「求仁義」以「化民」才符合「上天之理」、「太古之道」。又提倡「樂教」，認爲「樂者，所以變民風，化民俗也；其變民也易，其化人也著。故聲發於和而本於情，接於肌膚，臧於骨髓」。而「樂教」與「德教」又是相互交融，「王者功成作樂，樂其德也」。主張「制度文采玄黃之飾，所以明尊卑，異貴賤，而勸有德也」、「常玉不琢，不成文章，君子不學，不成其德」。

《對賢良策》認爲求賢之道在興太學，「養士之大者，莫大(乎)太學；太學者，賢士之所關也，教化之本原

也。」如果不「養士而欲求賢，譬猶不琢玉而求文采」，是根本不可能的。唯有「興太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣」。主張「立太學以教於國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮」，達到「刑罰甚輕禁不犯」，「教化行而習俗美」。並要求統治者「量材而授官，錄德而定位」，從而「遍得天下之賢人」。

《對賢良策》繼承並發展《荀子》的「積學」思想，主張「善積而名顯，德章而身尊」。「積善在身，猶長日加益，而人不知」，此乃「寖明寖昌之道」；「積惡在身，猶火之銷膏，而人不見」，此乃「寖微寖滅之道」。「堯發於諸侯，舜興乎深山，非一日而顯也，蓋有漸以致之矣」，這是「衆少成多，積小致鉅」，「盡小者大，慎微者著」的道理。聖人是通過「以腌致明，以微致顯」，人君也必須如堯舜「兢兢日行其道」，「業業日致其孝」，「言行」關係到「治之大者」，要做細微的積漸之功。

《對賢良策》認爲教化之道出於「天道」，是「治世」之「常道」，所謂「道之大原出於天，天不變，道亦不變」，「繼治世者其道同，繼亂世者其道變」。漢代要走上「治世」之道，就必須改變「人異論」，「師異道」，「百家殊方，指意不同」的局面，使凡「不在六藝之科、孔子之術者，皆絶其道，勿使並進」，達到「統紀可一而法度可明，民知所從」，並主張「《春秋》大一統」，是「天地之常經，古今之通誼」，從而使教化思想成爲維護封建中央集權制度的理論基石。

班固說：「自武帝初立，魏其武安侯爲相而隆儒矣。及仲舒對册，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。」（《漢書·董仲舒傳》）（金忠明）

列女傳

〔西漢〕劉向

《列女傳》，一名《古列女傳》。七卷。西漢劉向撰。通行本有：明黃魯曾的崇文書局匯刻本，清王仁俊輯《玉函山房輯佚書》補編本、乾隆年間任兆麟選輯《述記》本、《四庫全書》鈔本、阮亨輯《文選樓叢書》本，一九三三年商務印書館《國學基本叢書》本等。

劉向（約前七七——前六），西漢學者，目錄學家。字子政，初名更生，後改名向。沛（今江蘇沛縣）人。漢高祖劉邦之弟劉交的四世孫。十二歲時即以父任爲郎，年滿二十，任諫議大夫。漢宣帝招選名流俊材，他因通曉事理，會寫文章，而進見對問，任散騎諫議大夫給事中。元帝即位，擢升爲散騎宗正給事中，曾多次向皇帝上疏，論及時政得失，後被權臣和外戚讒害，兩次入獄，被廢十多年。成帝時再出爲中郎，遷光祿大夫、中壘校尉。精於《春秋穀梁傳》，曾講論《五經》於石渠閣。奉旨校閱經傳、諸子等群書典籍，撰成《別錄》，開我國目錄學之先河。並集上古以來符瑞災異之事，推論時政之得失，撰《洪範五行論》。又採古聖先賢嘉言善行和遺聞軼事，著《新序》、《說苑》凡五十篇，諷刺外戚專權。採摘《詩》、《書》，編成《列女傳》凡八篇，以戒天子。

《列女傳》共七卷，分母儀、賢明、仁智、貞順、節義、辯通、孽嬖七類，每卷十五傳，列記古代婦女事迹一百零五則，每一則均有四言贊語，有圖表其狀。續傳一卷爲後人所增。具體篇目如下：

一卷，母儀：有虞二妃、棄母姜嫄，契母簡狄、啓母涂山、湯妃有莘、周室三母、衛姑定姜、齊女傳母、鄒孟軻母、魯季敬姜、楚子發母、魯之母師、魏芒衛母、齊田稷母；

二卷，賢明：周宣姜後、晉文齊姜、楚莊樊姬、秦穆公姬、齊桓衛姬、周南之妻、宋鮑女宗、晉趙衰妻、陶答子妻、柳下惠妻、魯黔婁妻、齊相御妻、楚接輿妻、楚老萊妻、楚於陵妻；

三卷，仁智：密康公母、楚武鄧曼、許穆夫人、曹僖氏妻、孫叔敖母、晉伯宗妻、衛靈夫人、齊靈仲子、魯臧孫母、晉羊叔姬、晉范氏母、魯公乘姒、魯漆室女、魏曲沃婦、趙將括母；

四卷，貞順：召南申女、宋恭伯姬、衛宣夫人、蔡人妻、黎莊夫人、齊孝孟姬、息君夫人、齊杞梁妻、楚平伯嬴、楚昭貞姜、楚白貞姬、衛宗二順、魯寡陶嬰、梁寡高行、陳寡孝婦；

五卷，節義：魯孝義保、楚成鄭瞀、晉圉懷嬴、楚昭越姬、孟姜妻、魯義姑姊、代趙夫人、齊義繼母、魯秋潔婦、周主忠妾、魏節乳母、梁節姑姊、珠崖二義、邰陽友姊、京師節女、上谷魏母；

六卷，辯通：齊管妾婧、楚江乙母、晉弓工女、齊傷槐女、楚野辯女、阿谷處女、趙津女娟、趙佛肸母、齊威虞姬、齊鐘離春、齊宿瘤女、齊孤逐女、楚處莊嫪、齊女徐吾、齊太倉女；

七卷，孽嬖：夏桀末喜、殷紂妲己、周幽褒姒、衛宣公姜、魯桓文姜、魯莊哀姜、晉獻驪姬、魯宣繆姜、陳女夏姬、齊靈聲姬、齊東郭姜、衛一亂女、趙靈吳女、楚考李后、趙悼倡后。

《列女傳》的名傳都是劉向以他所懸擬的標準，採錄古代婦女的佚事所作的簡單傳記。如他認爲母儀標

準是「行爲儀表，言則中義，胎養子孫，以漸教化，既成以德，致其功業。」賢明標準是「廉正以方，動作有節，言成文章，咸曉事理，知世紀綱。」仁智標準是「豫識難易，原度天理，禍福所移，歸義從安，危險必避，專一小心。」貞順標準是「避嫌遠別，爲必可信，終不更二，天下之俊，勤正潔行，精專謹慎。」節義標準，是「必死無避，好善慕節，終不背義，誠信勇敢，何有險詖，義之所在，赴之不疑。」

劉向所擬定的幾個題目，是爲婦女提供生活準則，他並不希望條條都能做到，只要有一善可錄，便是他要贊頌的。《列女傳》主要是宣揚儒家「三綱五常」的傳統道德觀念，要求婦女遵循「三從四德」之道，正如他說的「君臣、父子、夫婦三者，天下之大綱紀也」，「婦人無擅制之義，而有三從之道」，應「從一而終」等，但在具體記述人物事迹的過程中也反映了某些有啓發或借鑒意義的思想因素，舉例如下：

《母儀傳·鄒孟軻母》記叙孟母教子事迹。傳說孟子的家本來靠近墓地，孟子小時候學做埋墳築墓的游戲，孟母覺得對孩子教育不利，就遷家到市集傍。孟子又模倣商販叫賣，孟母感到這環境也不適合，又把家遷到學宮附近，「其嬉游乃設俎豆，揖讓進退」，孟母於是說「真可以居吾子矣」，遂居之。孟子小時候貪玩，孟母把正在織的布一刀割斷，訓誡說，「子之廢學若吾斷斯織也」，孟子終於醒悟，「勤學不息，師事子思，遂成天下之名儒」。這就是流傳至今的「孟母三遷」和「斷機教子」的故事。

《賢明傳·齊桓衛姬》贊美古代婦女的愛國主義。衛姬是齊桓公的夫人，衛侯之女。她得知齊桓公準備伐衛的消息，當晚見到齊桓公就摘掉耳鑽，解去環佩，跪拜於堂下說：「願請衛之罪！」桓公奇怪，說：「吾與衛無故，姬何請邪？」衛姬講了齊桓公情緒變化過程所反映出的伐衛意向，並表示自己是衛國之女，既然桓公怒衛，自己就有責任代母國請罪。桓公覺得言之有理，就打消了伐衛的念頭。

《仁智傳·趙將括母》則表現了不爲功利所惑，敢於直諫的婦女形象。趙括是趙國名將趙奢的兒子，自幼熟讀兵書，非常自負。秦國大規模人侵趙國，趙王以趙括代廉頗爲將。部隊開赴前綫之時，括母上書趙王，再三言明不可重用趙括。趙王不解，她說：「其父爲將，身所奉飯者以十數，所友者以百數，大王及宗室所賜幣者盡以與軍士大夫，受命之日不問家事。今括一旦爲將，東向而朝，軍吏無敢仰視之者，王所賜金帛，歸盡藏之」，父子倆根本不同。但趙王不聽，括母只得聲明，「王終遣之，即有不稱，妾得無隨乎！」後來，趙括果然兵敗身死。趙王十分佩服括母的仁智。

《節義傳·珠崖二義》叙述珠崖令後妻與前妻之女不惜犧牲自己爲開脫對方而互爭罪名的事迹。當時法律規定，帶珠寶入關者，將處以死刑。繼母守其法，將臂鐲取下，但她九歲的兒子「好而取之，置之母鏡奩中，皆莫之知」。關候在關隘檢查時，於繼母鏡奩中搜索出十枚珠，此乃論罪之事。女兒怕繼母因此受到牽連，便主動承擔罪名，并對官吏陳述自己臨時編造的事實。「繼母聞之，遽疾行問初（女名）」，毅然爲女擔待一切。女與繼母均未知鏡奩之真相，但爲保全對方，都把責任强加於己，令送行者「酸鼻揮涕」。這時「關吏執筆書劾，不能就一字，關候垂泣，終日不能忍決」，因此嘆道：「母子有義如此，吾寧坐之，不忍加文，且又相讓，安知孰是？」於是不了了之。

《辯通傳·齊鍾離春》所寫的則是貌廣才高、身懷治國本領的女子。齊國無鹽地區有個女子，「其爲人極醜」，因此年近四十還未出嫁。但她自己卻滿有把握，非王后不嫁。一天，她「拂拭短褐，自詣宣王」，直言不諱地說要嫁給他當王后，宮庭衆人見此情景，「莫不掩口大笑」。但她毫無赧色。第二天又見宣王，且聲色俱厲指出宣王有四大危險：一是外有秦楚兩國之難，內有奸臣相聚之患；二是大興土木，「萬民疲極」；三是賢

臣疏遠，小人專權，忠言難以進諫，四是「外不修諸侯之禮，內不秉國家之治」，終日沉浸於酒色之中。這樣，國家遲早要敗亡。齊宣王聽後嘆息：「痛哉！無鹽君之言，乃今一聞。」於是拆高臺，罷女樂，採取了一系列振奮圖强的措施，並擇吉日「拜無鹽君爲后」。

《列女傳》是專爲婦女列傳，成爲結構完整的女教專著的最早代表，王回在《古列女傳序》中稱：「凡以列女名書者，皆祖劉氏。」劉向將儒家倫理道德教育思想擴展到女子教育，是以此發揮「五教由內及外，自近者始」的思想，當時是爲了教育後宮女子而是給漢成帝的。他把宣傳政治感化的儒家倫理觀作爲皇帝與其僚屬相處的理想方式，以一些「婦女榜樣」來教育後宮女子。宋以後這類著作很多，所不同的是，更强化綱常名教，專重忠貞節烈，「列女」演爲「烈女」。正如章學誠所言：「後世史家所謂列女，則節烈之謂也，而劉向所叙，乃羅列之謂也。」

《列女傳》先有班昭、綦毋邃、虞貞節作注，今佚。後有清王照圓、梁端、王紹蘭、蕭道管等人注本，又有近人陳漢章《列女傳校補》傳世。（陳人雄）

白虎通議

〔東漢〕班固

《白虎通議》，亦稱《白虎通德論》、《白虎通》。四卷。東漢班固編。通行有《四庫全書》鈔本，《抱經堂叢書》本，《百子全書》本，《四部叢刊》本等。

班固（三二——九二），字孟堅，扶風安陵（今陝西咸陽東）人。父彪，字叔皮，才高而好述作，是一位儒學大師，對《史記》頗有研究，撰有《史記後傳》六十五篇。由於家學淵源，班固九歲就能屬文誦詩賦，十六歲入太學，博覽群書，「所學無常師，不爲章句，舉大義而已」。二十三歲時父亡，家居三年，整理其父遺著。明帝永平元年（五八）在《史記後傳》的基礎上開始撰寫《漢書》。五年後有人上書明帝，告他私改國史，被捕下獄。其弟班超上書辯白，明帝親閱書稿，對班固的才學頗爲贊賞，任命他爲蘭臺令史，後升爲秘書郎，命他繼續修撰《漢書》，「自永平中受詔，潛精積思二十餘年，至建初中乃成」。（《後漢書·班彪傳》）章帝建初四年（七九），參加白虎觀會議，奉命編成《白虎通議》。和帝永元元年（八九）隨大將軍竇憲出征匈奴，爲中護軍。四年（九二）竇憲因罪自殺，班固被株連，同年死於洛陽獄中。《後漢書》有傳。

漢章帝倣宣帝石渠閣會議之例，於建初四年（七九）冬詔下太常，集大夫、博士、議郎、郎官及諸生、諸儒

會白虎觀，講論五經異同，以統諸說，令班固撰集其事。

《白虎通議》是一部按專題編寫的經學著作，列有爵、號、謚、五祀、社稷、禮樂、封公侯、京師、五行、三軍、誅伐、諫諍、鄉射、致仕、辟雍、災變、耕桑、封禪、巡狩、考黜、王者不臣、蓍龜、聖人、八風、商賈、文質、三政、三教、三綱六紀、情性、壽命、宗族、姓名、天地、日月、四時、衣裳、五刑、五經、嫁娶、紼冕、喪服、崩薨四十三個專題。融封建宗法等級制度與儒家倫理道德思想於一體，目的在於提供一套經學與神學相結合的封建專制主義統治理論，其中包括着有關教育的重要論述。

《白虎通議》繼承董仲舒之說「君臣、父子、夫婦之義，皆與陰陽之道」（《春秋繁露·基義》），進一步闡述並論證了以「三綱六紀」爲核心的政教模式。它說：「三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故《含文嘉》曰：『君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱』。又曰：『敬諸父兄，六紀通行，諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。』何謂綱紀？綱者張也，紀者理也。大者爲綱，小者爲紀，所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性。有親愛之心，是以綱紀爲化。若羅網之有紀綱而萬目張也。《詩》云：『亹亹我王，綱紀四方。』君臣、父子、夫婦六人也，所以稱三綱何？一陰一陽謂之道，陽得陰而成，陰得陽而序，剛柔相配，故六人爲三綱。」（《三綱六紀》）「六紀」是輔助「三綱」的。「三綱六紀」的基本精神是以宗族血緣中的親疏、長幼的倫理關係論證封建宗法等級制度和儒家倫理道德規範的合理性，並使之神聖化、經典化。《白虎通議》認爲綱紀是教化的核心，只要抓住這個綱紀，社會等級秩序之「羅網」就可「張理」、「整齊」，從而君主集權的「王道」政治就可實現。

「三綱」中，《白虎通議》最强調的是君權，「君爲臣綱」是最重要的綱。「父爲子綱」和「夫爲妻綱」均從屬

於「君爲臣綱」。「父爲子綱」要求父親「以法度教子」，而子女則應「學學無已」學習和遵守法度。當事父與事君發生矛盾時，則應「不以父命廢王命」（《五行》），即要求以君權爲上。對於「夫爲妻綱」，《三綱六紀》和《嫁娶》皆釋「夫」爲「扶」，即「以道扶接」。釋「婦」爲「服」，即「以禮屈服」，「服於家事，事人者也」，要求婦女遵「三從之義」：「在家從父母，既嫁從夫，夫没從子。」

《白虎通議》認定「三綱六紀」深人人心的關鍵在於教化。它承襲孟子、董仲舒的思想，把仁義禮智信看作人所固有的本性，稱爲「五常」：「人無不含天地之氣，有五常之性」。（《禮樂》）除五性之外，人尚有六情，即喜、怒、哀、樂、愛、惡。《白虎通議》似有主張性善情惡的傾向，認爲「情有利欲，性有仁」，但並非全部否定六情，而認爲六情能「扶成五性」如何引導六情，正是教育如何發揮其作用的根本問題。因爲「人情有五性，懷五常，不能自成，是以聖人象天五常之道，而明之教人，成其德也。」（《五經》）即是說人有先天的五常之性，只是具有成德成善的可能。要使這種可能性轉化爲現實，就必須通過教化。

《白虎通議》認爲教民成德是治國之本「教者，所以追補敗政，靡弊溷濁，謂之治也。……教者何謂也？教者效也，上爲之，下效之。民有質樸，不教不成。」（《三教》）所謂「民有質樸，不教不成」，這是說人的五常之性因受情欲所擾而不能自成，惟有教化才能成其德。因此，强調教化的內容必須體現五常之性，據此提出了「三教並施」的理論。「何以言三教並施不可單行也？以忠、敬、文無可去者也。教所以三何？法天、地、人。內忠、外敬、文飾之，故三而備也。即法天地人各何施？忠法人，敬法地，文法天。人道主忠，人以至道教人忠之至也，人以忠教，故忠爲人教也，地道謙卑，天之所生，地敬養之，以敬爲地教也。」（《三教》）

《白虎通議》提出建立明堂、辟雍、泮宮以及庠序的教育體系，「天子立明堂者，所以通神靈，感天地，正

四時，出教化，宗有德，童有道，顯有能，褒有行者也」，「天子立辟雍何？所以行禮樂，宣德化也」，「諸侯曰泮宮者……明尊卑有差」，「鄉曰庠，里曰序。庠者，庠禮義也，序者，序長幼也。」（《辟雍》）還特別重視鄉里的教化，它說：「教民者，皆里中之老而有道德進，爲右師，教里中之子弟以道藝孝悌行義，立五帝之德。朝則坐於里之門。弟子皆出就農而復罷，示如之，皆入而復罷。其有出入不時，早晏不節，有過故使語之，言心無由生也。若既收藏，皆入教學，立眷而就事。其有賢才美質如學者，足以聞其心，頑鈍之民亦足以別於禽而知人倫，故無不教之民。」（《同上》）

在教化和學習內容上，《白虎通議》極力推崇儒家五經，認爲五經是完善五常之性的典籍，它說：「經所以有五何？經，常也。有五常之道，故曰五經。《樂》仁，《書》義，《禮》禮，《易》智，《詩》信也。」又引《禮解》說：「溫柔寬厚，《詩》教也，疏通知遠，《書》教也，廣博易良，《樂》教也，潔淨精微，《易》教也，恭儉莊敬，《禮》教也，屬辭比事，《春秋》教也。」（《五經》）更特別重視學習禮樂，謂「禮之爲言履也，可履踐而行。樂者，君子樂得其道，小人樂得其欲。」（《禮樂》）認爲禮樂是效法天地的產物，與人的五常之性相合，可以蕩滌邪惡，防止淫佚侈靡，安上治民，移風易俗。

《白虎通議》繼承儒家傳統，對學習極爲重視，謂「學之爲言，覺也，悟所不知也。故學以治性，慮以變性。故玉不琢，不成器，人不學，不知道」，「君子學以其道。……『生而知之者上也，學而知之者次也』，是以雖有自然之性，必立師傅焉」。（《辟雍》）指出學習的作用在於「知道」、「致道」，可以陶冶人的性情。在《白虎通議》看來，聖人是至高無上的，「五人曰茂，十人曰選，百人曰俊，千人曰英，倍英曰賢，萬人曰傑，萬傑曰聖」。（《聖人》）但即使是聖人，也有一個學習過程，如黃帝師力牧、顓頊師綠圖、帝嚳師赤松子、堯師務成子、舜師

尹壽、禹師國先生、湯師伊尹、文王師呂望、武王師尚父、周公師虢叔、孔子師老聃。

在德行教育上，提倡父子相教，「父者，矩也，以法度教子」（《三綱六紀》）。但又援引孟子「君子易子而教」的思想，强調拜師就學。尤其是在知識教育方面。它說：「天子太子、諸侯世子，皆就師於外，尊師重先生之道也」，「父所以不自教子何？爲世瀆也。又授之道，當極說陰陽夫婦變化之事，不可父子相教也。」（《辟雍》）認爲師生之道含有朋友、父子、群臣三者之義，弟子從遠方來求學，是朋友之道，弟子視師如父，是父子之道，教弟子以君臣之義，是君臣之道。即使是天子，也不應把自己的老師目爲臣下，「不臣受授之師者，尊師重道，欲使極陳天人之意也。故《禮・學記》曰：『當其爲師，則不臣也。』」（《王者不臣》）

《白虎通議》作爲東漢官方思想的代表作，使「三綱六紀」法典化，對我國封建教育思想的發展具有深遠的影響。

研究《白虎通議》教育思想的著作主要有王炳照、閻國華主編《中國教育思想通史》中的有關章節等。

（黃明喜）

論衡

〔東漢〕王充

《論衡》，三十卷，八十五篇。東漢王充著。始撰於東漢明帝永平（五八——七五）年間，定稿於和帝初年（九〇）左右。通行本有：明嘉靖中吳郡蘇氏通津草堂刻本、萬曆中新安程氏刻《漢魏叢書》本、清乾隆五十六年（一七六五）金溪王氏刻《增訂漢魏叢書》本、一九五八年中華書局重印《諸子集成》本等。

王充（二七——約九七），字仲任。會稽上虞（今屬浙江）人，原籍魏郡元城（今河北大名），祖父王汎因避仇遷居江南。出身寒門，祖父輩曾以賈販爲事。六歲讀書，八歲入書館習字。又學《論語》、《尚書》，日誦千言。後到京城，入太學，受業於班彪門下。好博覽而不守章句，因家貧無錢買書，常至書鋪披閱自習，「一見輒能誦憶，遂博通衆流百家之言」。成年後，做過數任小官，均因諫爭不合而辭職，後歸鄉里，隱居教授門徒，著作除《論衡》外，尚有《養性書》、《讖俗書》、《政務書》（均佚）、《周易王氏義》（清王仁俊有輯本）、《果賦》（清嚴可均有輯本）等。

《論衡》一書的寫作動機是「銓輕重之言，立真僞之平」（《對作篇》），全書充滿批判精神，疾虛妄而求實證。含教育思想較多的篇目是：實知、程材、量知、知實、問孔、別通、率性、超奇、自紀等。在封建專制主義

統治下的文化教育領域，《論衡》與當時流行的思想對抗，提出了若干獨特的見解，主要表現在以下幾方面：

一、學知。針對聖人「不學自知，不問自曉」的傳統觀點，《論衡》强調自古至今不存在所謂「生而知之」的人，一切智能之士（包括聖人）的知識都來源於學習，將聖人視爲「前知千歲，後知萬世」的「神」是錯誤的。《實知》篇列舉多種事實，證明孔子並非「先知」，亦非「神」人。《論衡》一方面反對「先知」、神人，另一方面也反對自甘愚昧，指出某些人明明沒有親身學習、親自實踐（「不習」、「不爲」），卻甘認愚笨（「不達」、「不能」），混淆了「不習」與「不達」的概念。《程材》篇舉例說明「齊郡」之地世代爲「刺綉」，該地女子都擅長此技，「襄邑」之地人人喜「織錦」，此處女子皆精於織術。爲何生性笨拙的人都具備該種細緻的手藝呢？無非是「日見之，日爲之」，熟能生巧罷了。以此證明凡未經學習、未經實踐就稱自己不行，無能都屬於「失實」，是不爲也，非不能也。人不經過學習鍛煉，就不可能獲得真知實學，這叫做「知物」必「由學」。《論衡》主張刻苦修煉，以成「實器」，認爲「人之學問，知能成就，猶骨象玉石，切磋琢磨」（《量知》篇）。在强調學習的同時，又注重「證驗」。認爲衡量真理的標準不在凡人口語，也不在聖人文本，而在於通過實踐證明主觀認識與客觀事物相符與否，「違實」者僞，不「違實」者真。「事莫明於有效，論莫定於有證」（《薄葬》篇）。凡是講論知識和事義，不能引出「事實」來「效驗」，不管說得如何動聽（「甘義繁說」），也絶「不見信」（《知實》篇）。《論衡》如此重視「證驗」，意在通過事實檢驗區分真、假兩種知識，明辨某種結論或判斷產生什麼樣的實際效果，使「虛言妄語」者無立足之地。

二、博覽。在漢代「獨尊儒術，罷黜百家」文教政策指導下，學校教育以儒家經典爲法定的唯一科目，察

舉選士也以經術德行爲準繩，儒生遂以儒家經典爲終身修業，至於其他學問似乎都難登大雅之堂，使得當時學風空疏而視野狹窄。《論衡》針對此種學風給教育造成的種種弊端，鮮明地提出「博覽」說，試圖將人們的思想從儒經的拘框中解放出來。《別通》篇說，「人不博覽」，就不能「聞古今」、「見事類」、「知然否」，猶如目盲、耳聾、鼻塞一樣，不成爲健全的人。《論衡》將「博覽」的意義提高到「成人」與否的尺度來說明論證，主張人的知識應該「無所不包」，縱要了解「古今行事」，橫要通曉「百家之言」。其意即欲以歷史學取代神聖不可侵犯的經學，把「百家言」置於與儒學平起平坐的地位，這無疑是對傳統教育的一大變革主張。《謝短》篇以與儒生答辯的方式，連續提出十四個一般的歷史問題，儒生均不能答，卻藉口「此非所專」，對隨後舉出的三十個經學範圍的問題，儒生仍瞠目不知所對，據此指出，對儒家五經以後的世事一概不懂的人，就是所謂的「陸沉」（昏昧不曉），對五經以前發生的事茫然無知的人，就是所謂的「盲瞽」。前者是知古不知今，後者是知今不知古。儒生則是既不知古，又不知今，究其病根，就在於不博覽。要求通曉「百家之言」，就意味着反對「罷黜百家，獨尊儒術」。《論衡》認爲，只知一家而不曉百家，這樣的學問無異於害了「血脈不通」症。唯有通貫衆家之說，取長捨短，融爲己有，才是真學問，也才能據此進一步發明自己的「一家之言」。即便教授經典，也不能以儒家之經取代百家之經。《別通》篇把綜合諸家之長比作容納百川之水的大海，把恪守一家之言喻爲一窪死水。在「師法」、「家法」甚嚴和文化專制主義極盛的東漢時代，《論衡》的「博覽」說確屬「驚世駭俗」，爲魏晉時代的「博涉」學風開了「先河」。

三、距師。《論衡》篇揭舉漢代儒生治學之弊，尤在於「好信師而是古」，以爲聖賢所言皆無非，「專精講習，不知問難」（《問孔》），大膽提倡解放思想，破除對教師的迷信。認爲「凡學問之法，不爲無才，難以於距

師，核道實義，證定是非也。」(《距師》篇)又說：「苟有不曉解之問，追難孔子，何傷於義？誠有傳聖賢之知，伐孔子之說，何逆於理？」(《問孔》)指出孔子言論中諸多上下相忤、前後矛盾之處。《刺孟》篇又列舉八方面的問題，一一質問，以說明孔子、孟子的「失言」和「失實」，證明「賢聖所言皆無非」觀點的荒謬可笑。並進一步指出，即便聖人之言原本正確，由於年代久遠，語言及環境的變化，使後人「意沉難解」，也應該通過問難「說道陳義」，來體會其原意。對待孔子、孟子的學說、言論尚且如此，更何況對一般教師的說經講課。當然，這並不意味着否定教師的作用，《率性》篇認爲孔子門下所以能出現七十二高足弟子，有卿相之材，就要歸功於孔子的「引而教之」。《量知》篇又言：「不入師門，無經傳之教」，「學士簡練於學，成熟於師」。表明《論衡》並未將循師與距師兩者截然對立。

四、文儒。「學知」體現教育作用，「博覽」闡明教育內容，「距師」標示求學方法，「文儒」則意味着教育目的。王充將中國知識分子約略分爲四種：「能說一經」的「儒生」，「博覽古今」的「通人」，「上書奏記」的「文人」，「精思著文」的「鴻儒」。其理想的教育目標是「文儒」，即「文人」與「鴻儒」。這對於自荀子以來樹立的「師道」標準是一個極大的衝擊和挑戰，其實質是將漢代教育目標的「儒士」轉化爲「文士」。從漢初叔孫通爲高祖制定朝儀，儒士地位得以奠定，又經過西漢末揚雄、桓譚等人爭取，文士地位也逐漸提高。至東漢，史書出現《文苑傳》，文士與儒士並列，顯示文人階層地位的獨立和確定。關於中國知識分子的劃分，從《論語》的「四科」說(《先進篇》)發展到《論衡》的「四分」說。《論語》「四科」爲並列式，故無褒貶；《論衡》「四分」爲超越式，故分優劣。正如《論語》的「四科」又可約分爲「二科」(德政、文藝)，《論衡》的「四分」也可約合成「二分」(師儒、文儒)。《超奇》篇曰：「通書千篇以上，萬卷以下，弘暢雅閑，審定文牘，而以教授爲人師者，通人也。」

可知「通人」即師儒。如以僅「誦一經」的「儒生」比較，「通人」兼通數經，博覽古今，自勝一籌。如果前者謂「經師」，後者可謂「人師」。但此處的「師」比起儒家最高的「人師」標準而言，仍有相當距離。因爲按儒家君子標準，一個真正的「君子儒」是道德高尚、識見卓越、文才煥發，諸美集於一身。可見所謂「四分」實質是儒門的分化：趨於上者爲超奇，流於下者爲俗師。《書解》篇說：「著作者爲文儒，說經者爲世儒。」如此看來，「文儒」倒是真正的「人師」，「世儒」只能歸於「經師」之列。但文儒精於撰著，寡於授教，而「世儒業易好，故世人學之多」，世俗之人既多，則超奇者不屑爲，行之既久，師儒之稱似又爲「經師」所獨佔。於是文人反從儒門逸出，在經師眼裡，竟屬旁門左道，非儒門正統。《論衡》給文士以高度評價，認爲文之可貴，正在於它是人的才智心靈之表證：「實誠在胸臆，文墨著竹帛，外內表裏，自相副稱。」（《超奇》篇）人的才能品格最終都要以物化形態的「文」得到驗證。因此，「文」在一定意義上也就是「質」，「人以文爲基」，「人有文質乃成」（《書解》篇）。人品高俊卓拔，則文章奇偉不群，如此之人，自有感人處；如此之書，必能傳於世。這樣，文人雖不「爲師」，然猶勝「爲師」。《書解》篇稱：「文儒之業，卓絕不循人，寡其書。業雖不講，門雖無人，書文奇偉，世人亦傳。」就是指文人可兼儒師，而儒師難兼文人。所以王充雖不避「收徒傳授」，更注重「著書立說」，期望「垂書示後」（《自紀》篇），正是以「文人」自許。並稱「繁文之人，人之杰也。」（《超奇》篇）

由於《論衡》的教育價值觀是與漢代的文教政策背道而馳的，所以其學說被稱作異端，長期被掩埋。有關《論衡》的研究、整理始於宋代，主要的校本和注疏有：宋楊文昌校本，明蘇獻可校本，清盧文弨校本、孫星衍校本，近人黃暉《論衡校釋》、劉盼遂《論衡集解》、北京大學歷史系《論衡注釋》等。（金忠明）

中論

〔東漢〕徐幹

《中論》，二卷。東漢徐幹著。寫於建安（一九六——二一七）年間。通行本有：明萬曆程氏《漢魏叢書》本、胡刻《兩京遺編》本、清乾隆時刻本、《四庫全書》本、清咸豐四年（一八五四）《小萬卷樓叢書》本、清光緒元年（一八七五）湖北崇文書局《子書百家》本、一九一九年上海掃葉山房《百子全書》本、一九三五年商務印書館《叢書集成初編》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本等。

徐幹（一七一——二一七），字偉長，北海劇（今山東昌樂）人，「建安七子」之一。受家教熏陶，自幼即誦書數十萬言，弱冠博覽傳記，操翰成章，約建安元年（一九六）任曹操的司空軍謀祭酒椽屬，五官將文學，從戎征行五六載，以疾辭歸。其性輕官忽椽，不耽世榮，辭官後潛身窮巷，教授門徒。其教人善誘，對來學者「無不容而見之，厲以聲色，度其情志，倡其言論，知可以道長者，則微而誘之，令益者不自覺而大化陰行，其所匡濟亦已多矣。」（《中論原序》）著作尚有《周易徐氏義》、《徐偉長集》，生平《中論原序》載之較詳，又見《三國志·魏書》卷二十一《王粲傳》附《先賢行狀》。

《中論》是徐幹的學術論著，分上下二卷二十篇。卷上：治學、法象、修本、虛道、貴驗、貴言、藝紀、覈辨、

智行、爵祿，卷下：考僞、讚交、曆數、論壽夭、審大臣、愼所從、亡國、賞罰、民數。有漢末佚名序和宋曾鞏序。其中有關教育的，有《治學》、《修本》、《貴驗》、《智行》、《讚交》、《貴言》等篇。

《治學》與荀子《勸學》、王符《讚學》類似，意在勸人爲學。該篇一開始就指出，昔之君子爲什么能成德立行、身没而名不朽呢？其原因就在於學習。學習能調理人的精神、思想、情感、個性。更重要的是，人靠學以啓蒙：「民之初載，其矇未知，譬如實在於玄室，有所求而不見，白日照焉，則群物斯辨矣。學者，心之白日也。」人靠學以悟：「夫獨思則滯而不通，獨爲則困而不就，人心必有明焉，必有悟焉」，「斯大聖之學乎神明而發乎物類也，賢者不能學於遠乃學於近，故以聖人爲師。」徐幹與王充、王符一樣，否定生而知之，强調學而知之：「非惟賢者學於聖人，聖人亦相因而學也，孔子因於文武，文武因於成湯，成湯因於夏后，夏后因於堯舜，故六籍者群聖相因之書也。」徐幹還指出，爲學應不怕困難，不作空想，踏實前進：「倦立而思遠，不如速行之必至也，矯首而狗飛，不如循雌之必獲也，孤居而願智，不如務學之必達也。」爲學最重要的是堅持不懈：「君子之於學也，其不懈猶上天之動，猶日月之行，終身亹亹，没而後已。」爲此，必須堅定志向，志乃學之師：「故雖有其才而無其志亦不能興其功也。志者學之師也，才者學之徒也，學者不患才之不贍而患志之不立。」最後他指出，爲學以大義爲先，名物爲後。大義即「道」，名物即「器械」、「詁訓」等。他批評鄙儒詳於名物而忽大義，摘章句而不能統其大義之所極，結果「勞思慮而不知道，費日月而無成功。」他認爲，要懂大義就必須擇師就學。

《修本》、《貴驗》闡述作者嚴於律己、從自身做起的道德修養論。《修本》從本末論的角度來說明律己的重要性：「人心莫不有理道，至乎用之則異矣。或用乎己，或用乎人。用乎己者謂之務本，用乎人者謂之近

末。君子之理也先務其本，故德建而怨寡；小人之理也先近其末，故功廢而讎多。」他用孔子制《春秋》，詳內而略外，急己而寬人的例子，說明君子應該嚴於律己，寬以待人。他批評一些人「見人而不自見」、「聞人而不自聞」、「慮人而不自慮」是「矇」、「瞶」、「瞽」，指出「明莫大乎自見，聰莫大乎自聞，睿莫大乎自慮：此三者舉之甚輕，行之甚邇，而莫之知也」。自見、自聞、自慮是最容易的事，但人們卻不易做到。人之大惑就在於見人不見己，捨近求遠。自身與自己家是最近的，也是修德的主要對象。所以說，修德並非如「採金攻玉之涉歷艱難也，非若求盈司利之競逐囂煩也」，只要能從自身、自家做起就行。這就闡述了儒家修身、齊家、治國、平天下的修養原則。他還說，道德修養是個長期的過程，批評小人「朝爲善而夕求其成」，強調要堅持下去，無論在什么環境中都要自律。世有治亂，治世行善獲福，行惡得禍，亂世則行善不得福，行惡不得禍，但他相信，亂世是「變數」，是暫時現象，強調智者不以變數疑常道，應該自強自重。《貴驗》則從「事莫貴乎有驗，言莫棄乎無徵」說起，說明人要被人信任，就要「徵言而篤行」。修德必須長期積累：「染不積則人不觀其色，行不積則人不信其事。」《貴驗》還提出怨己而不怨人、以人爲鑒、聞過即改、慎於擇友等修養方法。

《智行》闡述作者的德智觀。與以往許多儒士不同，徐幹認爲德與智兩者中，智更爲重要。這種重智觀點反映了漢末動蕩時代人才觀的變化。他說：「或問曰士或明哲窮理，或志行純篤，二者不可兼，聖人將何取？對曰：其明哲乎。」重智是因爲智有用於世：「夫明哲之爲用也，乃能殷民阜利，使萬物無不盡其極者也。」「是故聖人貴才智之特能立功立事益於世矣。」他反對重德輕智的傳統觀念，以歷史上「徐偃王知修仁義而不知用武，終以亡國；魯隱公懷讓心而不知佞僞，終以致殺；宋襄公守節而不知權，終以見執」等事例，有力地說明，空談道德之有害於身、無益於世。尤其是在社會劇烈變化時期，更需要有隨機應變的智謀，「權

禍於忽杪，求福於未萌，見變事則達其機，得經事則循其常」。徐幹推崇管仲等雖德行有疵，但能建功立業的人，但也不籠統肯定有才智而行不善者，指出應看其才與不善的比重如何。如果是「愆過多、才智少，作亂有餘而立功不足」者，則是不可取的。在他的心目中，理想的人才仍然是德才兼備者：「夫君子仁以博愛，義以除惡，信以立情，禮以自節，聰以自察，明以觀色，謀以行權，智以辨物，豈可無一哉，謂夫多少之間耳。」

《譴交》批評當時不務道藝，專事拜師交友、互相提攜的不良學風。指出漢末君不識是非，臣不辨黑白，取士重虛名而不察實，造成士子不治德行，汲汲皇皇奔走於權門，「冠蓋填門，儒服塞道，饑不暇餐，倦不獲已，殷殷沄沄，俾夜作晝」。其拜師並非爲謀道講德，只爲求勢逐利，故「策名於朝而稱門生於富貴之家者，比屋有之」，結果「爲之師而無以教，弟子亦不受業」。徐幹感嘆道：「嗟乎，王教之敗，乃至於斯乎！」

《貴言》論教學的語言藝術，是作者執教的經驗總結。徐幹提出：「君子必貴其言，貴其言則尊其身，尊其身則重其道，重其道所以立其教。」從而把重視教學語言作爲教師重道立教的先決條件。他還說，君子之言要足以達意，恰到好處。君子與人「語大本之源、談性義之極」，必須先考察對象：「先度其心志，本其器量，視其銳氣，察其墮衰，然後唱焉以觀其和，導焉以觀其隨」，在此基礎上進行多方誘導和教育：「閎張以致之，因來以進之，審論以明之，雜稱以廣之，立準以正之，疏煩以理之。」教育應掌握分寸，使人自得：「疾而勿迫，徐而勿失，雜而勿結，放而勿逸，欲其自得之也。」最後，作者把君子導人比作大禹治水：「故大禹善治水而君子善導人。導人必因其性，治水必因其勢。」。

《中論》在當時及後世有一定的影響。魏文帝曾稱其辭文典雅，足傳於世，可爲一家之言，可見是書在當時是受推崇的。又因是書從本末、名實、才德等方面來探討學術，故對魏晉玄學也有所啓迪。

有關的研究資料，有明歸有光《中論輯評》一卷、清陳鱣《中論二卷附札記二卷逸文一卷》、清王仁俊《中論佚文》一卷、清俞樾《讀中論》一卷、《中論平議補錄》、王炳照、閻國華主編：《中國教育思想通史》第二卷、駱建中著：《徐幹中論研究》，附《中論》版本考辨，錄自南宋至清《中論》版本二十一種。（馬　鋪）

潛夫論

〔東漢〕王　符

《潛夫論》，十卷。東漢王符著。撰寫時間約爲東漢安帝元初二年（一一五）至順帝永建四年（一二九）。通行本有明萬曆間程氏刻《漢魏叢書》本、胡氏刻《兩京遺編》本、明天啓六年（一六二六）刻《諸子匯函》本、清《四庫全書》本、《湖海樓叢書》的汪繼培箋本，以及《四部備要》、《諸子集成》本等。舊刻以汪繼培箋本爲善，《鄭堂讀書記》稱其「引證詳覈，深得旨趣」，「真善本也」。一九八二年中華書局出版彭鐸的《潛夫論箋校正》，對汪繼培箋本補苴罅漏，標點分章，略具解題，並附有關序跋，更便閱讀。

王符（約八〇——一六七年），字節信，安定臨涇（今甘肅鎮原）人。少好學，有志操，與馬融、竇章、張衡、崔瑗等學者爲善，但出身卑微，爲鄉人所輕。東漢中後期，世務游宦，當涂者更相薦引，而王符耿介不同於俗，終身不仕，隱居著書三十餘篇，不欲章顯其名，故號曰《潛夫論》。生平見《後漢書》卷七九《王符傳》。

《潛夫論》是王符的政論著作，書中尖銳批評當時朝政的腐敗、選舉之不公、風俗之浮侈等，嚮往明君治國，選賢任能，變風易俗，以致太平。《四庫全書總目提要》謂其「明達治體，所敷陳多切中得失，非迂儒矯激務爲高論之比也。」書中《弃學》、《論榮》、《考績》、《思賢》、《本政》、《實貢》、《釋難》、《本訓》、《德化》等篇，較多地論述教育問題。

《讚學》是全書的首篇，意在勉人爲學。「讚」與「贊」同，有勸勉的意思。開宗明義說：「天地之所貴者人也，聖人之所尚者義也，德義之所成者智也，明智之所求者學問也。」經過層層推理，說明學問是人道之根本。而學問從何而來？王符的回答是：學問只能從學習中得來，「雖有至聖，不生而知；雖有至材，不生而能」。他以黃帝師風後、顓頊師老彭、孔子師老聃等爲例，說明聖人「猶待學問，其智乃博，其德乃碩，而況於凡人乎？」王符又把人之爲學，比作物之加工，說明人要有用於世，必須求學，如夏后之璜、楚和之璧，如果不琢不錯，只不過是一塊礫石；瑚簋之器、朝祭之服，原本只是山野之木、蠶繭之絲，經過加工，便成了宗廟之器、黼黻之章。他還指出，人的性情差別很小，而其智能則相差很大，說明後天學習的重要：「人之情性，未能相百，而其明智有相萬也，此非其真性之材也，必有以假致之也。君子之性，未必盡照，及學也，聰明無蔽，心智無滯，前紀帝王，顧定百世，此則道之明也，而君子能假以自彰爾。」應如何學習呢？首先要端正動機，樹立較高的目標，不是爲「嘉饌、美服、淫樂、聲色」，而是爲進德和致道。其次，要具備才、志兩方面的條件，尤以持志爲要。他以董仲舒、景君明（京房）、倪寬、匡衡爲例，說明只有持志，才能不爲富累，不爲貧移，孜孜不倦，終於成名立績。又次，要善於憑借前人的經驗，王符繼承荀子「君子善假於物」的思想，强調要讀先聖的經典，以得其道。他以火與目來說明道與心的關係：中穿暗室，目不能見；及設燭火，則面物彰明，此

非自之能力，而是憑借了燭火之光。同樣，道獨立於心外，不可見也，先聖得道之精，著爲經典以遺後人。後人如果「釋於學問，抱質而行」，必不能得道，如果「從師就學，按經而行」，則「聰達之明，德義之理，亦庶矣。」其結論是：「凡欲顯勛績、揚光烈者，莫良於學矣。」

《務本》主張崇本抑末。作者提出，爲治之大體，就在於「抑末而務本」，富與教是治國的兩個根本問題：「夫爲國者以富民爲本，以正學爲基。民富乃可教，學正乃得義。民貧則背善，學淫則詐僞，入學則不亂，得義則忠孝。」所以，明君應抓住富與教這兩個問題，「以爲成太平之基、致休徵之祥。」這就把教育放在關係國家長治久安的重要地位上。王符又提出，各行各業都有本末，如「富民者，以農桑爲本，以游業爲末，百工者，以致用爲本，以巧飾爲末」。而教育則「以道義爲本，以巧辯爲末。」據此，他批評當時一些不良學風和士風：「今學問之士，好語虛無之事，爭著彫麗之文，以求見異於世」，「多務交游以結黨助，偷世竊名，以取濟渡」。並指出，本末之消長，皆在於君主之倡導，認爲明君須崇本抑末，以遏亂危之萌。

《實貢》等篇着重論述選才問題。書中說，國以賢興，君以忠安，這是常識，爲什麼衰國危君繼踵不絕呢？難道世上沒有忠信正直之士？其實，忠信之士各朝都有，只是被廢錮，無以達於朝廷。造成這種狀況的原因爲：其一，選才看門第、求世族，「以族舉德，以位命賢」（《論榮》），阻滯寒門的仕途。其二，選才受囑託、請謁等影響。當塗者「卻於賢人之風指，協以權勢之囑托，請謁闐門，禮贄輻輳，迫於目前之急，則且先之，此正士之所獨蔽，而群邪之所黨進也。」（《本政》）其三，妬才。「夫國不乏於妒男也，猶家不乏於妒女也。近古以來，自外及內，其爭功名、妒過己者豈希也？」（《賢難》）這正是「智士所以鉗口結舌，括囊共默」（同上）的原因。其四，選才求全責備。針對上述狀況，王符提出一系列選才主張。首先，選舉應以法爲本，「人之善

惡，不必世族，性之賢鄙，不必世俗。」（《論榮》）「苟得其人，不患貧賤，苟得其材，不嫌名迹。」（《本政》）要做到這些，最重要的是君主重法，「法以君爲主，君信法則法順行，君欺法則法委棄。」（同上）其次，舉才求實。「虛張高譽，彊蔽疵瑕，以相誑耀，有快於耳，而不若忠還實行可任於官也。」（《實貢》）因此，舉才須據實而言，不許大優點，不掩飾缺點。再次，不求全責備。「夫聖人純，賢者駁，周公不求備，四友不相兼，況末世乎？是故高祖所輔佐，光武所將相，不遂僞舉，不責兼行」。（同上）「苟有大美可尚於世，則雖細行小瑕曷足以爲累乎？」（《論榮》）人很少全才，如有的「修身慎行，敦方正直，清廉潔白，恬淡無爲，化之本也」，有的「憂君哀民，獨覩亂原，好善嫉惡，賞罰嚴明，治之材也」，（《實貢》）對這兩種人，應分別用其所長。又次，重考覈。「夫劍不試則利鈍闇，弓不試則勁撓誣，鷹不試則巧拙惑，馬不試則良駑疑。」（《考績》）只有通過考覈，才能分清優劣，「昭賢愚而勸能否」（同上）「各以所宜，量材授任」。（《實貢》）在任職期間，也應如《尚書》所言：「三載考績，黜陟幽明。」（《考績》）

《德化》闡述作者的道德教化思想。認爲：「人君之治，莫大於道，莫盛於德，莫美於教，莫神於化。」其重教化的理論基礎是，人的行爲是由「心」即思想支配的，故治國以治民心爲本。「民有性，有情，有化，有俗。情性者，心也，本也；化俗者，行也，末也。末生於本，行起於心。是以上君撫世，先其本而後其末，順其心而理其行。」所謂教化，就是以倫理道德感化百姓之心，從而規範其行爲。王符用各種比喻，反覆說明，民心全由君主來造就，如「民有心也，猶爲種之有圃也，遭和氣則秀茂而成實，遇水旱則枯槁而生孽。民蒙善化，則人有士君子之心，被惡政，則人有懷奸亂之慮。」他還指出，天下上智與下愚之民少，而中庸之民多。中民「猶鑠金之在爐也，從篤變化，惟冶所爲，方圓薄厚，隨鎔制爾。」如何進行道德教化呢？王符提出，應施德政於民，

使百姓歡欣愉樂。這就要正己以爲表率，明禮義以爲教化，使百姓從小就習於正道，無論處於什麼環境，「雖放之大荒之外，措之幽冥之內，終無違禮之行，投之危亡之地，納之鋒鏑之間，終無苟全之心」。如此，就不必動用法令、刑罰使能導民於善。王符將君主分爲四等：上聖以身表率，「和德氣以化民心，正表儀以率群下，故能使民比屋可封，堯、舜是也。」其次制禮施教：「躬道德而敦慈愛，美教訓而崇禮讓，故能使民無爭心而致刑錯，文、武是也。」再次是以法制國：「明好惡而顯法禁，平賞罰而無阿私，故能使民辟奸邪而趨公正，理弱亂以致治彊，周宣王中興是也。」最下的是亂政敗民：「怠民事而急酒樂」，「重賦稅以賞無功」，如幽、厲之類。

《潛夫論》把人性、人才結合起來考察，重點論述選才問題，提出「才性」、「名實」等概念，魏晉玄學關於「才性」問題的辯論蓋由此發端。

有關的研究資料，有俞樾《讀潛夫論》、《潛夫論平議》、毛禮銳、沈灌群主編《中國教育通史》第二卷，王炳照、閻國華主編《中國教育思想通史》第二卷、徐平章著《王符潛夫論思想探微》（附《中日潛夫論書目》）、王步貴著《王符思想研究》等。（馬　鏞）

女誡

〔東漢〕班昭

《女誡》，一卷。東漢班昭撰。載《後漢書，列女傳》。通行本有：明陶宗儀編入《說郛》宛委山堂本，清王相輯入《女四書》李光明莊刊本、江左書林本，清張承燮編入《女兒書輯》東聽雨堂刊書等。

班昭（約四九——一二〇），東漢史學家、學官。一名姬，字惠班，號曹大家。扶風安陵（今陝西咸陽）人。班彪之女，同郡曹世叔之妻，早寡。博學多才。其兄班固承父業著《漢書》，其中的「八表」和「天文志」，未竟而亡，漢和帝令昭繼續兄業，終成是書。和帝數次召她入宮，授於鄧皇后、諸貴人經書，兼天文、算術，爲中國古代第一位女教師。安帝初立，鄧皇后臨朝聽政，她常出入內宮，參與政事。終年七十餘歲。

《女誡》全書約一千六百字，除前言外，共分七章：卑弱第一，夫婦第二，敬順第三，婦行第四，專心第五，曲從第六，和叔妹第七。闡述男尊女卑、賢妻良母的教育。

「卑弱」兩字是班昭告誡女子的一條總綱。認爲男尊女卑是天經地義的道理，「古者生女三日，卧之床下……明其卑弱，主下人也。」讓女孩玩弄瓦做的紡錘，表明命該勞碌，主婦要祭告先祖，表明要繼承祭祀之務。她稱這「三者蓋女人之常道，禮法之典教矣。」作爲女子，要以卑弱爲處事的根本原則，因此必須「謙讓恭

敬，先人後己，有善莫名，有惡莫辭，忍辱含垢，常若畏懼」，總之要小心謹慎地過日子。

「夫婦」講恪守夫婦之道：「夫婦之道，參配陰陽，通達神明，信天地之弘義，人倫之大節也。」以《白虎通義》的「三綱」爲準則，認爲「夫婦之道」也是一陰一陽的配合，是一種天地陰陽的關係，因此，夫要「御婦」，婦要「事夫」，丈夫管不了妻子就要失去「威儀」，而妻子不曉得服侍丈夫則是破壞「義理」。提倡既要「教男」御女，又要「教女」事夫。

「敬順」以神學化的人性論論證事夫之道：「陰陽殊性，男女異行。陽以剛爲德，陰以柔爲用。男以强爲貴，女以弱爲美。」認爲「事夫」的根本要求就是「敬順」，用「敬」字來自我修養，用「順」字來對待剛强，即使恩愛夫妻，也不能恣意縱語，更不能爭訟是非曲直，不敬不順，夫婦關係就不能保持。

「婦行」講女子的行爲規範，依次闡述婦德、婦言、婦容、婦功「四德」。所謂「婦德」就是「清閑貞靜，守節整齊，行己有耻，動靜有法」，「不必才明絕異」，而重在德行；「婦言」不必能說會道，重要的是「不道惡語」；「婦容」不要求美麗，重要的是「身不垢辱」；「婦功」不講究「工巧過人」，而是要「專心紡織，不好戲笑」。

「專心」講專心「事夫」，從《儀禮》上尋找根據，宣稱「夫有再娶之義，婦無二適之文。夫者，天也。天固不可逃，夫固不可離也。」女子必須從一而終，婦女的命運全決定於丈夫，因此，要抓住丈夫的心理，「專心正色」地服侍他，「一切視聽言行都以『禮義』爲綱，做到『六無』：『耳無途聽，目無邪視，出無冶容，人無廢飾，無聚會群輩，無看視門户』。

「曲從」講事公婆。即使深得夫愛，倘不合舅姑之心，也有可能危及婚姻，因此必須曲從舅姑（即公婆）：「姑云不爾而是，固宜從令；姑云爾而非，猶宜順命，勿得違戾是非，爭分曲直。」

「和叔妹」講必須與夫家弟妹和睦相處，因其言辭對舅姑有很大影響，「婦人之得意於夫主，由舅姑之愛己也；舅姑之愛己，由叔妹之譽己也。由此言之，我臧否譽毀，一由叔妹，叔妹之心，復不可失也。」人難免有過失，而「和則諱掩」、「離則惡揚」。爲人妻者不明此理，以至「美隱而過宣，姑忿而夫慍」，應引以爲戒。

《女誡》是班昭晚年所作，是寫給家中女性後代看的，全文收入《後漢書·列女·班昭傳》。自敘寫作動機：「但傷諸女方當適人，而不漸訓誨，不聞婦禮，懼失容它門，取耻宗族。」此書主旨即爲進行賢妻良母教育。比起前儒的零星觀點，在系統化、通俗化以及操作性方面均有發展，特別是她以女子的身份表述其思想觀點，更具有影響力。成爲中國古代訓女書的範本。《後漢書·列女傳》稱班昭「博學多才」，《女誡》「有助內訓」。持不同看法的人也是一直都有的，如明李贄曾指責說：「於今多少男子漢不會讀這婆娘的話！」後被編入《女四書》，一直是封建時代女子教育的主要教材之一。（陳人雄）

魏晉南北朝隋唐編

人物志

〔三國魏〕劉劭

《人物志》三卷，十二篇。三國時魏國劉劭撰。成書年代不詳。通行本有：《漢魏叢書》本、《龍溪精舍叢書》本、《四部備要》本、上海涵芬樓影印明正德刊本、一九九〇年湖南科學技術出版社《人物志譯注》本等。

劉劭，字孔才，約生於東漢靈帝建寧年間（一六八——一七二），卒於魏正始年間（二四〇——二四九），廣平邯鄲（今屬河北省邯鄲市）人。漢獻帝建安中，曾爲郡中計吏，遷太子舍人，後改任秘書郎。魏文帝黃初年間（二二〇——二二六），官至尚書郎、散騎常侍，受詔集五經群書，作《皇覽》。曹睿即位，出爲陳留太守，重視社會教育，「敦崇教化，百姓稱之」。不久任騎都尉。和庾嶷、荀詵等定科令，作《新律》十八篇，同時寫就《律略論》。景初三年（二三九），受詔完成《都官考課》七十二條，《說略》一篇和《樂論》十四篇。曹芳正始（二四〇——二四九）間，執經講學，賜爵關內侯，卒，追贈光祿勛。《三國志·魏志》卷二十一有傳。

劉劭的著作大多散佚，現存的僅有《人物志》和嚴可均收入《全三國文》中的幾篇殘缺不全的文章。西涼劉昺曾爲之作註。

劉劭的《人物志》「博而暢，辨而不肆，非衆說之流也。王者得之爲知人之龜鑒，士君子得之爲治性修身之繁括，其效不爲小矣。」（《阮逸序》）它採用辨名析理等邏輯方法，調和儒道教育思想，提出系統的人才教育理論，是中國古代現存的第一部人材教育理論專著。其中，有關教育的篇目主要有：《九徵》、《體別》、《流業》、《材理》、《材能》、《接識》、《八觀》和《七繆》等。

《人物志》中的人才教育思想，主要有如下幾個方面。

一、關於材性關係。《人物志》論「材」共一〇七次，其主要涵義是才能或人材，論「性」共二十七次，其主要涵義是人的先天遺傳素質。劉劭討論的材性關係，主要是指才能後天發展與先天遺傳素質之間的關係。他說：「凡有血氣者，莫不含元一以爲質，稟陰陽以立性，體五行而著形。」（《九徵》）又說：「中和之質必平淡無味，故能調成五材。」（同上）實際上，所討論的是教育與先天遺傳素質的關係問題。

二、關於教育的本質和價值。

劉劭從學習的角度來討論教育的本質，他說：「夫學，所以成材也」（《體別》），在此基礎上，他提出這樣的看法：「性之所盡，九質之徵也。然則平陂之質在於明，明暗之實在於精，勇怯之勢在於筋，强弱之植在於骨，躁靜之決在於氣，慘懌之情在於色，衰正之形在於儀，態度之動在於容，緩急之狀在於言。其爲人也，質素平澹。中睿外朗，筋勁植固，聲清色懌，儀正容直，則九徵皆至，則純粹之德也。九徵有違，則偏雜之材也。」（《九徵》）指出教育的本質是體現「性之所盡盡，九質之徵」的過程。

關於教育價值，探討了教育對人和社會的雙重作用。他認爲教育的內在價值，是減少天性發展中後天的「違」，充分發展其後天的「至」，以達到盡可能地造就兼材、減少偏材的目的：「夫質有至有違。若至（不）

勝違，則惡情奪正，若然而不然。」（《八觀》）教育對於偏材所能起到的作用，是長善救失。同時他指出：「偏材之性不可移轉矣，雖教之以學，材成而隨之以失。」（《體別》）可見，他意識到教育的作用不是萬能的。

對於教育的社會作用，劉劭認爲：「知人誠智，則衆材得其序，而庶績之業興矣。是以聖人著爻象，則立君子小人之辭。叙詩志，則別風俗雅正之業。制禮樂，則考六藝柢庸之德。躬南面，則援俊逸輔相之材。皆所以達衆善，而成天功也。」（《人物志序》）涼儒林祭酒劉昺注「叙詩志」和「制禮樂」兩句時，分別說它們：「九土殊風，五方異俗，是以聖人立其教不易其方，制其政不改其俗」、「雖不易其方，常以詩禮爲首，雖不改其俗，常以孝友爲本。」所謂「著爻象」、「叙詩志」、「制禮樂」和「躬南面」，都是依靠教育達到興「庶績之業」的目的。也只有依靠了教育社會作用，才能「達衆善而成天功」。

三、教育心理論。劉劭運用「八觀」法，具體研究了教育對象的個性心理特徵及其差異。如第七種方法是「觀其所短」，認爲「偏材之人，皆有所短。故直之失也，訐；剛之失也，厲。」（《八觀》）「觀其所短」不是全部目的，另一方面在於了解和認識對象個性的長處。他說：「然有短者，未必能長也。有長者，必以短爲徵。是故觀其徵之所短，而其材之所長可知也。」（同上）

劉劭用「中庸」作爲衡量個體氣質、性格等心理特徵及其差異的主要標準，認爲過之爲「抗」，不及爲「拘」。據此，他將人的個性心理特徵劃分爲六類十二種，並提出了教育應當採取的相應措施。例如他在《體別》中討論了「雄悍之人」和「懼慎之人」的心理特徵和差異及其相應的教育措施。他認爲，前者氣盛性急，優點是膽勇過人，缺點是爲人忌刻；後者膽小善良，優點是恭敬謹慎，缺點是生性多疑。針對他們個性心理特徵的差異及其優、缺點，主張對於「雄悍之人」，應當提醒好勇易致挫折的道理，對於「懼慎之人」，則應當鼓

勵堅持真理的信念。這些觀點，爲因材施教的教育原則和方法，以及分科教育和教學，提供了較系統、科學的心理依據。

四、道德教育論。劉劭以智、仁、義、禮、信爲基本的教育範疇，提出了自己的德育內容。《人物志》論及智三十三次，另有近義詞「聰明」六次，共三十九次，總次數列五德之首。論及仁十八次、義十三次、禮七次、信九次（但屬於德育範疇含義的只有二次）。他認爲：「智者，德之帥也。」（《八觀》）「智」是劉劭德育內容的核心。他由陰陽五行說論述了五德形成的生理心理依據：「若量其材質，稽諸五物。五物之徵，亦各著於厥體矣。其在體也，木骨、金筋、火氣、土肌、水血，五物之象也。五物之實，各有所濟。是故骨植而柔者，謂之弘毅，……仁之質也。氣清而朗者，謂之文理，……禮之本也。體端而實者，謂之貞固，……信之基也。筋勁而精者。謂之勇敢，……義之決也。色平而暢者，謂之通微，……智之原也。」（《九徵》）他提出「溫柔」、「文理」、「貞固」、「矜奮」和「明達」，分別是仁、禮、信、義、智五個道德範疇的教育作用。

劉劭對德育方法十分重視，强調「善喻」，謂「善喻者，以一言明數事，不善喻者，百言不明一意，則不聽也。」（《材理》）

劉劭還討論了自我道德修養問題，特別指出立志與成材的關係：「志欲弘大，心欲謙小。……志大，所以戡物任也，心小，所以慎咎悔也。……由此論之，心小志大者，聖賢之倫也。心大志大者，豪傑之俊也。心大志小者，傲蕩之類也。心小志小者，拘懦小人也。」（《七繆》）

劉劭的《人物志》「由魏至宋歷數百載，其用尚晦而鮮有知者。吁！可惜哉！」（《阮逸序》）一九三七年，美國人把《人物志》編譯成一本書，題爲《人類能力的研究》，在美國東方學社出版。實際上，《人物志》是中國

古代第一部從人材培養的角度，系統闡述教育理論的專著。在中國教育史上，劉劭是用心理理論去系統論證教育理論的第一人。他的人材教育理論「理得而義要」（劉勰：《文心雕龍·事類》），其中，關於人才的規格和標準、人性與教育、教育與人才、教育與心理，等等方面，都有十分豐富而獨到的理論見解。

從教育的角度研究《人物志》，成果極少，近期有李軍著《玄儒佛道教育理論比較研究》（臺灣文津出版社一九九四年版）中有專章論述。（李　軍）

孔子家語

〔三國魏〕　王　肅

《孔子家語》，略稱《家語》。十卷，四十四篇。三國魏王肅撰。通行本有：《四庫全書》本、《子書百家》本、《百子全書》本、《四部叢刊》本和《四部備要》本等。

王肅（一九五——二五六），字子雍，東海郯（今山東省郯城西南）人。少好黃老，歷官散騎黃門侍郎、以常侍領秘書監兼崇文觀祭酒。正始元年出爲廣平太守，後拜侍郎，爲侍中，遷太常等。王肅是司馬昭的岳父，善賈逵、馬融之學，不好鄭玄之學，採會今古文經學的異同，爲《尚書》、《詩》、《論語》、《三禮》、《左氏》解，又撰定其父王朗所作《易傳》，皆列學官。王肅的經注自成一派，與鄭學相對，世稱「王學」。另有《聖證論》及朝

廷典制、郊祀、宗廟、喪紀等文百餘篇，多不傳。清馬國翰《玉函山房輯佚書》有輯本。關於王肅的生平，《三國志》卷十三有傳。

據《漢書·藝文志》卷三十，《孔子家語》原有其書，共二十七卷，著錄於《論語》類下。此書後來流傳情況不詳，但並非今本《孔子家語》似可肯定。王肅撰《孔子家語》，自稱得之於孔子第二十二世孫孔猛，親爲之注，目的在於摒棄鄭學。學術界公認王肅是僞託之作，但是，「知其僞而不可廢」，其內容多有所本，因而仍具有一定的史料價值。

《孔子家語》雜採《論語》、《左傳》、《國語》、《孟子》、《荀子》、《大戴禮記》、《小戴禮記》和《說苑》等書。其中有關教育的篇目主要有：《始誅》、《王言解》、《儒行解》、《問禮》、《五儀解》、《致思》、《三恕》、《好生》、《弟子行》、《賢君》、《六本》、《哀公問政》、《顏回》、《子路初見》、《在厄》、《刑政》、《問玉》、《本姓解》、《終記解》和《七十二弟子解》等。

《始誅》陳述教育與政治以及刑法之間的關係：「上失其道而殺其下，非理也。不教以孝而聽其獄，是殺不辜。三軍大敗，不可斬也；獄行不治，不可刑也。何者？上教之不行，罪不在民故也。……言必教而後刑也。既陳道德以先服之，而猶不可，尚賢以勸之，又不可，即廢之，又不可，然後以威憚之。若是三年而百姓正矣。其有邪民不從化者，然後待之以刑，則民咸知罪矣。」

《王言解》提出「七教」的道德教育，並論述它與政治的關係：「是故昔者明王內修七教，外行三至。……上敬老則下益孝。上尊齒則下益弟，上樂施則下益寬，上親賢則下擇友，上好德則下不隱，上惡貪則下耻爭，上廉讓則下耻節，此之謂七教。七教者治民之本也，政教定則本正矣。……此七者修，則四海之內無刑民

矣」。

《儒行解》分別從自立、容貌、備預、近人情、剛毅、自守、爲任、尤思、寬裕、舉賢援能、特立獨行、規爲、交友和尊讓等方面，陳述「儒」的德行，最後指出儒者的道德教育內容：「儒有不隕獲於貧賤，不充離於富貴，不溷君王，不累長上，不閔有司，故曰儒。」本篇與《禮記·儒行》略同。

《問禮》闡述儒家教育內容的核心之一「禮」：「民之所以生者禮爲大。……是故君子以此爲之尊敬，然後以其所能教順百姓」。

《五儀解》把儒家教育的理想人才與人格分爲五類：庸人、士人、君子、賢人和聖人，提出對理想教育目的「聖人」的要求：「所謂聖人者，德合於天地，變通無方，窮萬事之終始，協庶品之自然，明並日月，化行若神，下民不知其德，睹者不識其鄰，此則聖人也」。

《致思》記述孔子利用各種情境，對弟子進行因材施教的故事，特別强調視野的開闊對教學發展學生「思」的能力的重要性。

《三恕》指出「三恕」在修養中的重要作用：「君子有三恕：有君不能事，有臣而求其使，非恕也；有親不能孝，有子而求其報，非恕也；有兄不能敬，有弟而求其順，非恕也。士能明於三恕之本，則可謂端身矣。」還指出：「君子有三思，不可不察也：少而不學，長無能也，老而不教，死莫之思也；有而不施，窮莫之救也。故君子少思其長則務學，老思其死則務教，有思其窮則務施」。

《好生》陳述君子的「三患」，指出「聞」、「學」、「行」三者必須統一：「君子有三患：未之聞患不能聞，即得聞之患弗得學，既得學之患弗能行」。

《弟子行》通過了貫講述孔子對得意弟子顏回、冉雍、仲由、公西赤等因材施教的故事，闡述孔子的道德教育觀，與《大戴禮記·衛將軍文子》略同。

《賢君》記叙孔子論述教育與政治、教育與經濟等關係：「省力役，薄賦斂，則民富矣。敦禮教，遠罪疾，則民壽矣」。

《六本》陳述孔子的「六本」道德教育內容：「行己有六本焉，本立然後爲君子也。立身有義矣，而孝爲本；喪紀有禮矣，而哀爲本；戰陣有列矣，而勇爲本；治政有理矣，而農爲本；居國有道矣，而嗣爲本；生財有時矣，而力爲本。……是故反本修邇，君子之道也」。

《哀公問政》記述修身、教化與政治的關係：「夫政也者，蒲蓋也，待化以成。故爲政在於得人，取人以身，修道以仁。……是以君子不可以不修身。」並指出「困」、「知」、「勉」、「行」在道德修養中的作用。

《顏回》、《子路初見》兩篇記述孔子運用啓發的方法進行教學的具體實例，穿插論述對「成人」等的道德要求，以及學習在個體發展中的重要作用。

《在厄》記述孔子師徒在絕糧七日的窮困境地下講學論道、互勉互助的精神，以及努力克服困難、堅持儒家信念的意志。

《刑政》陳述教化與刑政的關係：「聖人之治化也，必刑政相參焉。太上以德教民，而以禮齊之，其次以政焉。導民，以刑禁之，刑不刑也。化之弗變，導民之弗從，傷義而敗俗，於是乎用刑矣」。

《問玉》陳述不同的教育與不同的民衆素質之間的關係：「入其國，其教可知也。其爲人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；潔淨精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。

故詩之失愚，書之失誣，樂之失奢，易之失賊，禮之失煩，春秋之失亂。其爲人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者矣；疏通知遠而不誣，則深於書者矣；廣博易良而不煩，則深於樂者矣；潔淨精微而不賊，則深於易者矣；恭儉莊敬而不煩，則深於禮者矣；屬辭比事而不亂，則深於春秋者矣。天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也。地載神氣，吐納雷霆，流形萬物，無非教也。清明在躬，志氣如神，有物將至，其兆必先。是故天地之教，與聖人相參」。

《本姓解》介紹孔子的家世，頌揚孔子的教育業績。《終記解》記述孔子逝世和弟子喪居的情況。《七十二弟子解》是孔門七十二弟子的簡略傳記。這三篇都是有關孔子教育活動的史料。

有關《孔子家語》的研究，多從該書的真僞、版本或哲學、經學的角度出發，如清范家相撰《家語證僞》、孫志祖撰《家語疏證》、陳士珂撰《孔子家語疏證》等，但從教育的角度研究者甚少。（李　軍）

嵇康集

〔三國魏〕嵇康

《嵇康集》，又稱《嵇中散集》。原十五集，今作十卷。三國魏嵇康撰。通行本有：明嘉靖四年黃省曾刻本、明萬曆間程榮校刻本、清乾隆三十年《四庫全書》鈔本、魯迅全集出版社一九三七年魯迅校勘《嵇康集》

本等。

嵇康（二二三——二六二年），字叔夜，譙郡銍縣（今安徽省宿縣）人，早年喪父，由其母、兄養育成人。少年時期篤好老莊，不涉經學。後與魏宗室通婚，拜中散大夫，世稱「嵇中散」。

嵇康從事與教育有關的活動，主要是在太學。他是一位「風器非常」的學者，以致在太學書寫石經時，博得了學生的好學之心（《晉書·趙至傳》）。嵇康在太學是什麼時間，史載不詳。根據現有史料推測，大概是三十五歲前後。《世說新語》說他臨刑時，「太學生三千人上書，請以爲師。」（《雅量》）注文引王隱《晉書》還說：「康之進獄，太學生數千人請之。於是豪俊皆隨康入獄」。嵇康是曹氏姻親，爲司馬氏不容，終被其所害。《晉書》卷四十九有傳，《三國志》、《世說新語》及其注文也有記述。

《嵇康集》中有關教育的篇目主要是：《家誡》、《難自然好學論》、《太師箴》、《答難養生論》、《與山巨源絕交書》、《聲無哀無論》、《釋私論》和《養生論》等。其教育思想可歸納爲以下幾個方面。

一、人的本質論和世俗教育起源論。

首先，關於人的本質。嵇康從自然的角度來看待人的本質，「夫元氣陶鑠，衆生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明。」（《明膽論》）爲人的可教育性提供了理論前提。其次，關於世俗教育起源。嵇康認爲：「洪荒之世，大樸未虧，君無文於上，民無競於下，物全理順，莫不自得，飽則安寢，饑則求食，怡然鼓腹，不知爲至德之世也。若此，則安知仁義之端，禮律之文？」（《難自然好學論》）因此，並不需要世俗教育。然而「及至人不存，大道陵遲，乃始作文墨，以傳其意，區別群物，使有類族，造立仁義，以嬰其心，制其名分，以檢其外，勸學講文，以神其教。」（同上）這就導致了「馳騁於世教之內」（《答難養生論》）的社會現象，造成了「刑教爭馳，

天性喪真」(《太師箴》)的惡果，世俗教育便因此而產生。

二、對傳統教育和世俗教育的批判。

嵇康認爲「季世陵遲，繼體承資，憑尊恃勢，不友不師，宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心，竭智謀國，不吝灰沉。賞罰雖存，莫勸莫禁。若乃驕盈肆志，阻兵擅權，矜威縱虐，禍崇丘山，刑本懲暴，今以脅賢，昔爲天下，今爲一身，下疾其上，君猜其臣。喪亂弘多，國乃隕顛。」(同上)他時常表現出「輕賤唐虞，而笑大禹」的戰鬥姿態，「每非湯武，而薄周孔」(《與山巨源絕交書》)。他進一步分析了世俗教育所培養出來的「士」，對他們予以無情地抨擊：「故《六經》紛錯，百家繁熾。開榮利之涂，故奔務而不覺。是以貪生之禽，食圓池之粱菽。求安之士，乃詭志以從俗，操筆執觚，足容蘇息，積學明經，以代稼穡。是以困而後學，學以致榮，計而後習，好而習成，有似自然，故令吾子謂之自然耳。」(《難自然好學論》)進而抨擊違悖人的自然本性的世俗教育內容：「《六經》以抑引爲主，人性以從欲爲歡，抑引則違其願，從欲則得自然。」(同上)針對當時一些錯誤的教育觀點，嵇康提出了自己的邏輯假設：「今若以明堂爲丙舍，以誦諷爲鬼語，以《六經》爲蕪穢，以仁義爲臭腐，睹文籍則目瞧，修揖讓則變傴，襲章服用轉筋，譚禮典則齒齵，於是兼而棄之，與萬物爲更始。則吾子雖好學不倦，猶將闕焉。」(同上)這是儒學在教育思想、內容上被定於一尊之後，第一次遭到如此大膽地否定。

三、自然主義教育的理想。

嵇康設對獨遺，自爲客主，構想了這樣一個自然主義教育的理想模式：「古之王者，承天理物，必崇簡易之教，御無爲之治。君靜於上，臣順於下，玄化潛通，天人交泰，枯槁之類，浸育靈液，六合之內，沐浴鴻流，

蕩滌塵垢，群生安逸，自求多福，默然從道，懷忠抱義，而不覺其所以然也。……然後文之以彩章，照之以《風》、《雅》，播之以八音，感之以太和。」（《聲無哀樂論》）他甚至幻想在這里「濁酒一杯，彈琴一曲」，「教養子孫，時與親書叙離闊，陳說平生。」（《與山巨源絶交書》）

他提出自然主義教育的目的，是養就「以無措爲主，以通物爲美」的「君子」。嵇康用了一系列的邏輯推理：「夫氣靜神虛者，心不存於矜尚，體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然。情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違。越名任心，故是非無措也。」（《釋私論》）對於「君子」的養生問題，他進行了專門的探討。在身心關係上，認爲君子應當「悟生理之易失，知一過之害生，故修性以保神，安心以全身。愛憎不婁於情，尤喜不留於意，泊然無感，而體氣和平，又呼吸吐納，服食養身，使形神相親，表裏俱濟也。」（《養生論》）又指出欲獲得身心自然、和諧發展，還必須解決「五難」：「養生有五難：名利不滅，此一難也；嗜怒不除，此二難也；聲色不去，此三難也；滋味不絶，此四難也；神慮轉發，此五難也。五者必存，雖心希難老，口誦至言，咀嚼英華，呼吸太陽，不能不回其操，不夭其年也。五者無於胸中，則信順日濟，玄德日全。不祈喜而有福，不求壽而延，此養生大理之所效也」（《答難養生論》）。

四、論音樂教育。

嵇康從如下幾個方面發表了對音樂教育的看法。

首先，關於音樂的本質。嵇康認爲它「猶臭味在天地之間。……其體自若而不變也。」（《聲無哀樂論》）又說：「音樂有自然之和」，「聲音似乎和爲體」（同上）。並指出，「和」不僅是音樂特有的本質，而且正因爲它，音樂才有「感人之最深」的精神力量。

其次，關於音樂教育的價值。嵇康認爲音樂有兩方面的教育作用：「和心足於內，和氣見於外」（同上）。所謂「足於內」是指對調節人的情緒、塑造人的性格和陶冶人的意志等等的作用，即「歌以叙志，舞以宣情」，「勞者歌其事，樂者舞其功」（同上）他以玄學家特有的感受，認爲音樂，「可以導養神氣，宣和情志。處窮獨而不悶者，莫近於音聲也，是故復之而不足，則吟咏以肆志，吟咏之不足，則寄言以廣意。」（《琴賦》）所謂「見於外」，是指音樂對社會的作用。他認爲，音樂可以「導其神氣，養而就之；迎其情性，致而明之；使心與理相順，氣與聲相應，合乎會通，以濟其美。……若以往則萬國同風，芳榮濟茂，馥如秋蘭，不期而信，不謀而成，穆然相愛，猶舒錦布彩，爛炳可觀也。……故曰：『移風易俗，莫善於樂。』」（《聲無哀樂論》）用於「移風易俗」的音樂應當選擇「可導之樂」：使人民「少而習之，長而不怠，心安志因，從善日遷，然後臨之以敬，持之以久而不變。」（同上）

嵇康高舉反傳統、反現實的理論大纛，猛烈地抨擊了世俗教育的虛僞性，部份地揭示了教育的規律，含有一定的科學性，開啓了教育理論研究的新思維，充滿了對封建傳統的反叛個性和否定意識。

有關《嵇康集》教育思想的研究成果有：毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》第二卷有關章節等。

（李　軍）

傅子

〔西晉〕傅玄

《傅子》，原作内、中、外三篇，《隋書·經籍志》著錄一百二十卷，現存一卷三十篇。西晉傅玄撰。通行本有：清《四庫全書》本、陝西文獻徵輯處一九二三年《關隴叢書》本等。

傅玄（二一七——二七八），字休奕，北地泥陽（今陝西省耀縣）人。出身於官宦世家，未成年便失去雙親，加上社會動亂，家道由此中衰。曹魏時，由州舉爲秀才，官至弘農太守、領典農校尉，「所居稱職，數上書陳便宜，多所匡正。」（《晉書·傅玄傳》）司馬炎稱帝以後，愈加顯達，先後任散騎常侍、駙馬都尉、侍中、御史中丞、太僕、司隸校尉，多爲皇帝近要之職。在此期間，他多次上疏，以歷史經驗爲理論依據，主張排斥刑法、玄學等社會流行思潮，提出以儒學思想作爲治國的根本指導理論。任御史中丞時，就農田水利、税收、政區管理乃至民族問題，積極地發表改革意見。他剛正坦蕩、疾惡如仇，「每有奏劾，或值日暮，捧白簡，整簪帶，竦勇不寐，坐以待旦。於是貴游懾伏，臺閣生風。」（同上）因而，在他死後，被謚爲「剛」，追封清泉侯。《晉書》卷四十七有傳。

傅玄一生著述不輟。大約在中青年時期，他和東海繆施受命撰訂《魏書》。《晉書》説傅玄「撰論經國九

流及三史故事，評斷得失，各爲區例。名爲《傅子》，爲內、外、中篇。凡有四部、六錄，合百四十首，數十萬言，並《文集》百餘卷行於世。」（同上）唐宋以後，《傅子》和《文集》散佚很多。清《四庫全書》曾收集當時所見傅玄的著作，以《傅子》（二十四篇及附錄）、《傅玄集》爲名刊行於世。後世學者研究傅玄多據此本。

一九二三年，陝西文獻徵輯處鉛印《關隴叢書》，收入富平張鵬一編纂《北地傅氏遺書》凡九卷，其中依據一八七六年（光緒二年）廣州刊定遠方浚師輯編的《傅子》一卷三十篇（主要據日本刊行唐魏徵《群書治要》輯）、《鶉觚集》二卷和《傅子校補》一卷等，予以精細校訂。與《四庫全書》收錄的《傅子》相比，這個版本內容遠爲豐富，也更爲可靠。

《傅子》中有關教育的篇目主要有：《貴教》、《通志》、《戒言》、《正心》、《禮樂》、《大本》、《法刑》、《義信》、《治體》、《信直》和《舉賢》等，其儒學教育思想十分豐富，主要可以歸納爲以下幾個方面。

一、關於人的變重本質和教育本質。

傅玄指出：「夫貪榮重利，常人之性也。」（《戒言》）據此，他提出兩種理論假設：「人之性避害從利，故利出於禮讓則修禮讓，利出於力爭則任力爭。修禮讓，則上安下順而無侵奪；任力爭，則父子幾乎相危，而況於悠悠者乎？」（《貴教》）他繼承儒家傳統教育理論的思維方式，進一步指出：「況人含五常之性，有善可因，有惡可改者乎？」（同上）因此，傅玄人的本質觀包含了人貪榮重利的生理選擇性和善與惡的道德性，這是其教育思想的理論依據。

對於教育本質，傅玄提出了自己的見解：「古之大君子，修身治人，先正其心，自得而已矣。」（《正心》）教育的本質，便是「正心」、「自得」的過程。「正心」是什麼？傅玄說：「心者神明之主，萬理之統。動而不失

正，天地可感，而況人乎？況萬物乎？」（同上）他認爲，教育便是讓人的意識活動、狀態處於不失儒家道德規範的過程。

二、關於教育價值。

首先，傅玄討論了教育在人的個體發展中的重要價值：「人之性如水焉，置之圓則圓，置之方則方，澄之則澄而清，動之則流而濁。先王如中流之易擾亂，故隨而教之。」（《傅子校補》）既然人性具備貪榮重利的生理選擇性和從善的道德性，那麼同時也就具備了可教育性：「虎至猛也，可威而服；鹿至粗也，可教而使；木至勁也，可柔而屈；石至堅也，可消而用。況人含五常之性，有善可因，有惡可改者乎？」（《貴教》）人不但具有可教育性，而且還有接受教育的必要性：「夫金木無常，方圓應形，亦有隱括，習以性成。故近朱者赤，近墨者黑。聲和則響清，形正則影直。正人在側，德義盈堂。鮑肆先入，蘭蕙不芳。」（《戒言》）環境對人的個體成長也具備極爲重要的作用。傅玄用「朱」、「赤」和「墨」、「黑」分別比喻「善」與「惡」，認爲個體隨着不同的環境而獲得不同的發展。他對教育作用的局限性也有認識：「今有鉛錫之鏇，雖歐冶百煉，猶不如瓦刀（注：此處疑有脱字），有駑駘之馬，雖造父駕之，終不及飛兔絶景，質鈍故也。上不可以作鐵而可（爲）瓦。」（《傅子校補》）這種觀點否定了環境決定論。

據此，傅玄進一步討論了教育對社會發展的巨大作用：「立德之本，莫尚乎正心。正心而後身正，身正而後左右正，左右正而後朝廷正，朝廷正而後國家正，國家正而後天下正。故天下不正，修之國家；國家不正，修之朝廷；朝廷不正，修之左右；左右不正，修之身；身不正，修之心。所修彌近，而所濟彌遠。」（《正心》）又說：「古之達治者，知心爲萬事主，動而無節則亂，故先正其心。其心正於內，而後動靜不安，以率先天下，

而後天下履正而咸保其性也。斯遠乎哉？求之心而已矣。」(同上)鄉閭是我國封建社會的社會基層組織。傅玄以鄉閭爲例，具體說明了教育在社會發展中的作用：「篤鄉閭之教，則民存知相恤而亡知相救。存鄰相恤而亡相救，則鄰居相恃懷土而無遷志；鄰居相恃懷土無遷志，則民必安矣。……鄉閭無教，存不相恤而亡不相救，若是者民危。」(《安民》)傅玄進一步指出：「辯上下者，莫正乎位；興國家者，莫貴乎人；統內外者，莫齊乎分；宣德孝者，莫明乎學。秉綱而目自張，執本而末自從。」(《傅子校補》)在討論教育的價值時，傅玄並不局限於社會發展的單向作用，他還注意到教育發展的物質前提：「民富則安鄉重家，敬上而從教；貧則危鄉輕家，相聚而犯上，饑寒切身而不行非者，寡矣。」(《通志》)這一觀點，含有一定的辯證法因素。

三、對傳統法家教育的批判。

傅玄指出：「商君始殘禮樂，至乎始皇，遂滅其制。賊九族破五教，獨任其威刑酷暴之政。內去禮義之教，外無列國之輔。日縱桀紂之淫樂，君臣竟留意於刑書。雖荷戟百萬，有城造天，威凌滄海，胡越不動。身死未收，奸謀內發，而太子已死於外矣。胡亥不覺，二年而滅，曾無盡忠效節之臣，以救其難。豈非敬義不立，和愛先亡之禍也哉？禮義者，先王之蕃衛也。秦廢禮義，是去其蕃衛也。」(《大本》)他指出：「齊秦之君所以威制天下，而不能自保其身，何也？法峻而教不設也。」(《法刑》)應當趁着「大哲龍興」的難得際遇，及時地根本地清除法家教育的流弊。

四、德威相濟的德育論。

傅玄提出「正德」之教：「夫有正心，必有正德。以正德臨民，猶樹表望影，不令而行。」(《正行》)「正德」之教的內容是尊儒家之道，貴儒家之教。他認爲儒家的核心內容是義、禮、仁、信、智等五種社會道德範疇。

「正德」之教，便以這五種道德範疇爲核心內容。

傅玄强調，治國安民要德威並舉，用懲罰彌補道德教育的某些不足。他說：「治國有二柄：一曰賞，二曰罰。賞者。政之大德也，罰者，政之大威也。」(《治體》)又指出：「善治民者，開其正道，因所好而賞之，則民樂其德也。塞其邪路，因所惡而罰之，則民畏其威矣。……夫威德者，相須而濟者也。故獨任威刑而無德惠，則民不樂生，獨任德惠而無威刑，則民不畏死。民不樂生，不可得而教也；民不畏死，不可得而制也。有國立政，能使其民可教可制者，其唯威德足以相濟者乎！」(同上)針對不同的社會狀況，提出了實施德威相濟的相應順序：「治世之民，從善者多，上立德而下服其化，故先禮而後刑也；亂世之民，從善者少，上不能以德化之，故先刑而後禮也。」(《法刑》)

對於道德修養方法如遷善改過，傅玄發表了深刻的見解：「自非聖人，焉能無失，失而能改，則所失少矣。」(《□□》)他認爲，如果藏任錯誤積累、發展，終會釀成大禍：「積薪若山，縱火其下，火未及然，一盂之水尚可滅也，及至火猛風起，烟火行天，雖傾竭海不能救。」(《傅子校補》)因此要求「聞一善言，見一善事，行之唯恐不及，聞一惡言，見一惡行，遠之唯恐不速」(同上)。遷善改過還必須借助正直之言：「古之賢言，樂聞其過，故直言得至，以補其闕。古之忠臣，不敢隱君之過，故有過者知所以致，其或不改，以死繼之，不亦至直乎！」(《信直》)又說：「明主患諛己者衆，而無聞失也。故開敢諫之路，納逆己之言。苟所言出於忠誠，雖事不盡是，猶歡然受之。所以通直言之途，引而致之，非爲名也。以爲直言不聞，則己之耳目塞，耳目塞於內，諛者順之於外。」(《□□》)可見，改過遷善的意義不僅僅在於個人的人生修養和自我教育，更重要的是有利於形成良好的社會風氣。

五、關於學習。

首先，傅玄認爲，學習必須有主觀能動性：「人之學，如渴而飲河海。大飲則大盈，小飲則小盈；大觀則大見，小觀則小見。」（《傅子校補》）其次，他强調學習必須專心致志：「逐兔之犬，終朝尋兔，不失其迹，雖見麋鹿，不暇顧也。」（同上）再次，他主張學習活動應有一種較高的境界：「學以道達榮，不以位顯」（同上）。

傅玄堅定地站在儒家的立場，他的教育思想帶着强烈的憂患意識，對傳統教育和世俗教育進行了有力的批判，提出了一系列反映時代要求的教育理論。其中「正心」、「自得」的教育本質觀，善、惡道德雙重性與生理選擇性相結合的人的本質觀，因善改惡和「正身」、「正左右」、「正朝廷」、「正天下」的教育價值論，德威相濟的理想德育論等等，不但繼承發展了儒學的傳統教育觀點，而且具有濃鬱的時代創新氣息。與傅玄同時代的王沈，曾專門寫信盛贊道：「省足下所著書，言富理濟，經綸政體，存重儒教，足以寒揚墨之流遁，齊孫孟於往代。」（《傅玄傳》卷四十七）唐代房玄齡也深爲折服，說：「鶉觚貞諫，實惟朝望。」（《晉書·傅玄傳贊》）

關於《傅子》及傅玄教育思想方面的研究成果有：毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》第二卷中的有關章節等。〔李　軍〕

抱樸子

〔東晉〕葛洪

《抱樸子》，分內外兩篇，內篇二十卷，外篇五十卷。東晉葛洪撰。通行本有：明《正統道藏》本、魯藩本（又稱「承訓書院」本）、清孫星衍《平津館叢書》本、中華書局一九八五年王明《抱樸子內篇校釋》本和一九九一年楊明照《抱樸子外篇校釋》本。

葛洪（約二八三——三四三年），字稚川，號抱樸子，丹陽郡句容縣（今江蘇省句容縣）人，生於西晉没落的士族家庭。自述「年十有三，而慈父見背，夙失庭訓，饑寒困瘁。」（《抱樸子·自序》）少年時好神仙導養之法，師從其祖葛玄的弟子鄭隱學道，後師事南海太守上黨鮑玄。太安年間，因鎮壓農民起義有功，還伏波將軍，後賜爵關內侯。咸和初，攜帶子侄往交阯，止於廣州羅浮山煉丹。在山著述不輟，約六、七年後去世。《晉書》卷七二有傳，《抱樸子》的《內篇序》和《外篇自叙》及《太平環宇記》等，也有載述。

葛洪著述除《抱樸子》外，還有碑、誄、詩賦百卷，移、檄、章、表三十卷，《金匱藥方》一百卷，《肘後要急方》四卷，以及《神仙傳》十卷、《隱逸傳》十卷等。多已亡佚。

葛洪青年時代就「草創子書，會遇兵亂，流離播越，有所亡失，連在道路，不復投筆十餘年，至建武中乃

定。」(《抱樸子·外篇自叙》)可見,《抱樸子》非一時所作。

《抱樸子》成書約在公元三一七年前後,「其內篇言神仙、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、讓邪、卻禍之事,屬道家。其外篇言人間得失、世道臧否,屬儒家。」(《外篇自序》)實兼採道、儒、墨、名、法各家之言。其中,有關教育的篇目主要有:《暢玄》、《論仙》、《對俗》、《至理》、《微旨》、《塞難》、《釋滯》、《道意》、《明本》、《辨問》、《極言》、《勤求》、《地真》、《祛惑》、《勖學》、《崇教》、《審舉》、《疾謬》等。

《抱樸子》中的教育思想,可歸納爲如下幾個方面。

一、論人和教育的本質。

葛洪認爲:「夫聞首含氣,孰不樂生而畏死哉?然榮華勢利誘其意,素顏玉肌惑其目,清商流徵亂其耳,愛惡利害攪其神,功名聲譽束其體。此皆不召而來,不學而已成。」(《至理》)他指出,人先天相同的「最靈」之氣,常常因社會的因素而喪失。據此,他從學習的角度對教育本質問題進行探討。他說:「夫學者,所以清澄性理,簸揚埃穢,雕煅礦璞,鼓煉屯鈍,啓導聰明,飾染質素,察往知來,博涉勸戒。」(《勖學》)他把學習的本質理解成是清除後天各種「污染」,對先天素質進行培養的過程。實際上,他不僅指出了人的本質是「質素」,而且由學論教,進一步指出了教育的本質是「清澄性理」、「飾染質素」的社會實踐過程。

二、論教育價值、目的和過程。

關於教育價值,葛洪充分肯定了人的可教育性。他說:「百獸可教之以戰陣,畜牲可習之以進退,……又況乎含五常而稟最靈者哉?低仰之馴,教之功也。驚擊之禽,習之馴也。」(同上)因此,「仙之可學致,如黍稷之可播種得,其炳然耳。」(《勤求》)但他並不認爲教育對人的作用完全一樣:「夫陶冶造化,莫靈於人。故

達其淺者，則能役用萬物，得其深者，則能長生久視。」（《對俗》）對於有的人而言，即便有明師教誨，也不能得道成仙。關於教育對社會的價值作用，葛洪給予充分的肯定。他說：「安上治民，莫善於禮。彌綸人理，誠爲曲備。……五帝不相襲禮，而其移風易俗，安上治民一也。或革或因，損益懷善。」（《省煩》）在這個問題上，體現了他思想內核中「仙道」與「世道」之間的矛盾調和。

關於教育目的，葛洪從道教的立場出發，指出：「內寶養生之道，外則和光於世，治身而身長修，治國而國太平，以立經訓俗上，以方術授知音。……自持才力，不能並成，則棄置人間。專修道德者，亦其次也。」（《釋滯》）這是對「爲道者」的要求。對於「欲求仙者，要當以忠、孝、和、順、仁、信爲本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。」（《對俗》）

關於教育過程，葛洪認爲，由於人的先天素質不盡相同，因而應當允許「爲道」和「得道」有先後。他說：「才性有優劣，思理有修短。或有夙而早成，或有提耳而後喻。」（《勖學》）因此，他强調教育是「早學」與「晚播」相結合的過程：「蓋少則志一而難忘，長則神放而易失，故修學務早。及其精專，習與性成，不異自然也。」（同上）「若乃絶倫之器，盛年有故，雖失之於陽谷，而收之於虞淵，方知良田之晚播，愈於卒歲之荒蕪也。日燭之喻，斯言當矣。」（同上）這一觀點後來被北齊顏之推發展成「早教」與「晚學」相結合，對後世討論教育過程有一定的影響。

三、對世俗教育的批判。

魏晉時期，傳統儒學日漸衰落。葛洪對此表示極大不滿：「世道多難，儒教淪喪。文武之軌，將遂凋墜。或沉溺於黃色之中，或驅馳於競逐之路。孤貧而精六藝者，以游夏之資而抑頓乎九泉之下，因風而附鳳翼

者，以駑庸之質猶迴遑乎霞霄之表。舍本逐末者，謂之勤修庶幾；擁經求己者，謂之陸沉迂闊。於是莫不蒙塵觸雨，戴霜履冰，懷黃握白，提清挈肥，以赴邪徑之近易，規朝種而暮獲矣。」（同上）他批評「世人飽食終日，復未必能勤儒墨之業，治進德之務，……聞至道之言而如醉，睹道論而晝睡。有身不修，動之死地，不肯求問養生之法。」（《金丹》）他認爲，如果不信奉道教，就會造成「末俗偷薄，雕僞彌深，玄淡之化廢，而邪俗之黨繁。」（《明本》）

對當時道教教育本身存在的問題，葛洪也提出了批判。認爲「俗人不能識其太初之本，而修其流淫之末」（《道意》），又說：「患乎凡夫不能守真，無杜遏之檢括，愛嗜好不搖奪，馳騁流遁，有迷無反，情感物而外起，智接事而旁溢，誘於可欲，而天理滅矣，惑乎見聞，而純一遷矣。」（同上）又認爲有的人雖然誠心誠意地想得道成仙，但卻不得修道要領和修煉方法，結果也只能是勞而無功。

四、理想的道教教育主張。

葛洪把「玄一之道」作爲自己理想的道教教育內容：「玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也。……乾以之高，坤以之卑，雲以之行，雨以之施。」（《暢玄》）但是，葛洪又認爲：「欲求仙者，要當以忠、孝、和、順、仁、信爲本，若德行不修，但務方術，皆不得長生也。」（《對俗》）可見，葛洪理想的教育內容體現了世俗性與宗教性的巧妙結合。

圍繞這一理想的道教教育內容，葛洪提出了一系列的道教教育與修煉方法。擇要略述如下。

第一，立志勤求。葛洪說：「夫求長生，修至道，訣在於志，……學仙之法，欲得恬愉澹泊，滌除反聽，內視反聽，尸居無心。」（《論仙》）又說：「至於仙者，唯須篤志至信，勤而不怠，能恬能靜，便可得之，不待多才

也。」(《辨問》)可見，這是他首要的教育與修煉方法。

第二，循序漸進。葛洪指出：「凡學道，當階淺以涉深，由易以及難，……學近術以辟邪惡，乃可漸階精微矣。」(《微旨》)他特別强調：「初以授人，皆從淺始，有志不怠，勤勞可知，方乃告其要耳。」(《釋滯》)又說：「積微致著，累淺成深。」(《疾謬》)這一觀點，包含了辯證法因素。

第三，因材施教。葛洪指出：「夫才有清濁，思有修短。……暗於自料，强欲兼之，違才易務，故不免嗤也。」(《辭義》)據此，他提出要針對各人的不同特點而施以不同的教育：「譬猶治病之方千百，而針灸之處無常，欲寒以溫，除熱以冷，期於救死存身而已。豈可謂者，逐一道如齊楚，而不改路乎？」(《喻蔽》)這一觀點體現出以人的生理、心理發展爲依據的思想。

第四，防微杜漸。葛洪比喻說：「盈乎萬鈞，必起錙銖；疏秀凌霄，必始於分毫。」(《博喻》)他進一步指出：「智者料事於倚伏之表，伐木於毫末之初。」(《知足》)並說：「故博其施者，未若防其微。」(《廣喻》)防微的目的之一，使是博施。因此，葛洪把防微杜漸爲學道的一個根本方法：「治身養性，務謹其細，不可以小益爲不平而不修，不可以小損無傷而不防。凡衆小所以就大，積一所以至儀也。若能愛之於微，成之於著，則幾乎知道矣。」(《極言》)

第五，改過遷善。葛洪繼承傳統儒家的教育觀點，反覆申述：「人誰無過，過而能改，日月之燭，晞顏氏之子也。」(《勤求》)「過而不改，斯滅委夷路而陷叢棘，捨嘉旨而咽鉤吻者也。豈所謂以小善爲無益而不爲，以小惡爲無損而不止，以至惡積而不可掩，罪大而不可解者邪？余願世人改其無檢之行，除其驕吝之失，遣其誇矜尚人之疾，絕息嘲弄不典之言。」(《疾謬》)

五、論選舉、考試與教育。批評漢末以來選舉不實的社會弊端：「臺閣失選用於上，州郡輕貢舉於下。……故時人語曰：『舉秀才，不知書。察孝廉，父別居。寒素清白濁如泥，高第良將怯如雞。』」（《審舉》）他認爲，長此以往，便會導致社會風氣的急劇敗壞：「懷正居貞者，填笮乎泥滓之中，而狡猾巧僞者，軒翥乎虹霓之際矣。而凡夫淺識，不辨邪正，謂守道者爲陸沉，以履徑者爲知變。俗之隨風而動，逐波而流者，安能復身於德行，苦思於學問哉？」（同上）因此，他提出要迅速「嚴試對之法」，「今孝廉必試經無脫謬，而秀才必對策無失指則亦不得暗蔽也。良將高第，敢其膽武，猶復試之以策，況文士乎？假令不能，盡得實能，要必愈於了不試也。今日令天下諸當在貢舉之流者，莫敢不勤學。但此一條，其爲長益風教，亦不細矣。若使海內畏妄舉之失，凡人息僥幸之求，背競逐之末，歸舉問之本，儒道將大興，而私貨必漸絕。」（同上）從某種意義上說，它爲隋唐科舉制度的產生，作了理論上的鋪墊和準備。

葛洪認爲，若「明考課試，則必多負笈千里以尋師友。」（同上）他明確地意識到，考試是教育的指揮棒：「若試經法立，則天下可以不立學官，而人自勤樂（注：「樂」疑應作「業」）矣。」（同上）有鑒於此，葛洪進一步提出：「余意謂新年當試貢舉者，今年便可使儒宿才士，豫作諸策，計足周用集上，禁其留草殿中，封閉之。臨試之時，吸賦之人事因緣，於是絕當答策者，皆可會著一處，高選臺省之官，親臨察之。又嚴禁其交關出入，舉事乃遣，違犯有罪無赦。但此，屬托之冀塞矣。」（同上）這套考試方案，當然不完全是他的發明，但卻是他的創新。如果把它與隋唐以後的科舉制度相對照，則不難發現其中的歷史聯繫。

從教育方面研究《抱樸子》的成果有：毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》第二卷有關章節、李軍《論葛洪的道教教育思想》（刊《世界宗教研究》一九九三年第一期）等。（李　軍）

文心雕龍

〔南梁〕劉勰

《文心雕龍》，五十篇。南梁劉勰撰。約成書於齊和帝中興年間（五〇一——五〇二）。通行本有：清《四庫全書》黃氏輯注文津閣寫本、明何允中《漢魏叢書》刻本、齊魯書社一九八一年陸侃如和牟世金《文心雕龍譯注》本、上海古籍出版社一九八二年楊明照《文心雕龍校注拾遺》本和中華書局一九八六年周振甫《文心雕龍今譯》本等。

劉勰（約四六五——五三二年）字彥和，祖籍東莞莒（今山東省莒縣），世居京口（今江蘇省鎮江市）。出生於普通的庶族家庭，未及成年，便失去父母，僅管飽嘗貧困、孤單生活的艱難，但依然志學不倦。青年時代，曾跟隨佛教僧侶達十餘年，協助整理佛經，廣泛閱讀佛教經籍，學識大有長進，奠定了從事學術研究的厚實基礎。梁武帝時，才步入仕途。始爲奉朝請，後歷任臨川王記室、車騎倉曹參軍、太末令、南康王記室兼東宮通事舍人，以及步兵校尉等，世稱劉舍人。晚年歸心佛教，自願到定林寺出家，不久即去世。關於他的生平，《梁書》卷五十和《南史》卷七十二的《文學列傳》，均有較爲集中的記載。

劉勰的思想成份十分複雜。從《文心雕龍》的內容來分析，雖然網羅各派、博採衆家，但其思想核心是以

儒學爲主的。就其文學教育理論而言，屬於儒學派，無可置疑。

劉勰的著述頗豐，惜其除了《文心雕龍》之外，只有《滅惑論》及《剡縣石城寺彌勒石像碑銘》等流傳下來。

《文心雕龍》是中國歷史上第一部文學教育理論專著。其中，與教育有關的篇目主要有：《原道》、《宗經》、《明詩》、《樂府》、《史傳》、《論說》、《詔策》、《神思》、《體性》、《風骨》、《熔裁》、《事類》、《養氣》、《附會》、《物色》、《才略》、《知音》、《程器》和《序志》等。其文學教育思想，可歸納爲如下幾個方面。

一、關於人和教育的本質。

《文心雕龍》對人的本質問題，提出了深刻的見解：「夫〔有〕人肖貌天地，稟性五才，擬耳目於日月，方聲氣乎風雷，其超出萬物，亦已靈矣。」（《序志》）劉勰認爲：「高卑定位，故兩儀既生矣。惟之參之，性靈所鍾，是謂三才。爲五行之秀，實天地之心。」（《原道》）他變換從自然本體討論人的本質的角度，進而提出以「情」論「性」：「人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然。」（《明詩》）在此基礎上，他對人的生理和心理本質及其相互關係進行了討論：「夫耳目鼻口，生之役也；心慮言辭，神之用也。率志委和，則理融而情暢；鑽歷過分，則神疲而氣衰：此性情之數也。」（《養氣》）他拋棄了由善、惡等來討論人的本質問題的理論傳統，更加强調了人的自然生理、心理本質，突出了它在人的本質中的位置，注意到性、情之間相互影響及其關係，是人類對自身認識的歷史進步。

通過對情性等問題的思考，劉勰進而提出了教育的本質問題：「教者，效也，出言而民效也，契敷五教，故王侯稱教。」（《詔策》）對於人的個體而言，教育更深層次的本質意義何在？他說：「然才有庸俊，氣有剛

柔，學有深淺，習有雅鄭，並情性所鑠，陶染所凝。」（《體性》）又說：「陶鑄性情，功在上哲。」（《徵聖》）可見，在劉勰的心目中，人的天性是可以改變的，教育的本質便是陶冶、鑄造人的情性的活動過程。

二、關於學習價值和方法。

劉勰認爲，才能的培養以一定的生理條件爲基礎：「才力居中，肇自血氣，氣以實志，志以定言，吐納英華，莫非情性。」（《體性》）據此，他討論了學習在人的才能培養中的價值作用：「若夫八體屢遷，功以學成。」（同上）所謂「八體」，是劉勰對不同才能和個性的作家的作品風格所進行的劃分。他論證「八體」的屢屢變化，均是由作家的學習所促成的。「若學淺而空涯，才疏而徒速，以斯成器，未之前聞。」（《神思》）看來，劉勰對學習價值的認識也是有局限的，他說：「夫妻桂因地，辛在本性，文章由學，能在天資，才自內發，學以外成。……才爲盟主，學爲輔佐。」（《事類》）但從根本上說，他承認「習亦凝真，功沿漸靡。」（《體性》）肯定「功以學成」，有其積極的辯證因素。

圍繞怎樣培養文學人才，劉勰提出了甚有特色的學習方法理論。

首先，認爲學習要因性練才。他說：「蓋人稟五材，修短殊用，自非上哲，難以求備。」（《程器》）指出了個體在先天遺傳素質上的相互差異。既然人與人之間先天就有這種差異，那麼各人的學習方式方法也應當有所不同：「故宜摹體以定習，因性以練才。」（《體別》）「因性以練才」結合了文學人才成長的特點，是對先秦儒家「因材施教」的傳統教育方法在學習理論中的演變和發展。

其次，認爲學習應當博見取約。劉勰說：「是以將贍才力，務在博見，狐腋非一皮能溫，鷄跡必數千而飽矣。是以綜學在博，取事貴約。」（《事類》）又說：「凡操千曲而後曉聲，觀千劍而後識器。故圓照之象，務先

博觀。」(《知音》)他批評當時有的人做不到博見，因而學識膚淺、孤陋寡聞：「(然)以學問膚淺，所見不博，專拾掇崔杜小文，所作不可悉難，難便不知所出，斯則寡聞之病也。」(《事類》)但是，如果一味地追求廣博地學習，反倒會養成不能專一的惡習，這又要求「取事貴約」：「然則博見爲饋貧之量，貫一爲拯亂之藥，博而能一，亦有助乎心力矣。」(《神思》)博見取約注意到接受知識過程中博、約結合的辯證關係。

復次，學習應當慎始積累。劉勰說：「夫才(有)由天資。學慎始習，研梓染絲，功在初化，器成采定，難可翻移。」(《體性》)又說：「積學以儲寶，酌理以富才。」(《神思》)意思是有良好的開始和長期的知識積累，才能爲作家的才能培養，提供好的基礎。

三、關於作家的才能培養。

劉勰非常重視作家的天賦。他認爲「才由天資」、「能在天資」，並指出：「人之稟才，遲速異分」(同上)在《才略》中，劉勰對歷史上九十餘位作家的天賦，分別給予了不同的評價，褒貶不一。其中，他對天才作家大加贊賞，稱贊「賈誼才穎，陵軹飛兔，議愜而賦清，豈虛至哉！」(《才略》)惋惜「李尤賦銘，志慕鴻裁，而才力沉腿，垂翼不飛。」(同上)他認爲，文學天才十分難得：「才難，然乎？性各異稟。」(同上)而「知音其難哉！……逢其知音，千載其一乎！」(《知音》)劉勰的文學天才論雖然有其命定論的唯心成份，但是充分注意到文學創作與其他腦力勞動的特點差異，以及它對人的才能要求的特殊性(如觀察力、形象思維、創造力等)，高度重視天才在文學創作中的作用。

劉勰十分注意作家觀察能力和感受能力的培養。他說：「春秋代序，陰陽慘舒，物色之動，心亦搖焉。蓋陽氣萌而玄駒步，陰律凝而丹鳥羞，微蟲猶或入感，四時之動物深矣。若夫珪璋挺其惠心，英華秀其清氣，物

色相召，人誰獲安？是以獻歲發春，悅豫之情暢；滔滔孟夏，鬱陶之心凝；天高氣清，陸沉之志遠；霰雪無垠，矜肅之慮深。歲有其物，物有其容；情以物遷，辭以情發。一葉且或迎意，蟲聲有足引心，況清風與明月同夜，白日與春林共朝哉！」（《物色》）認爲對客觀事物細致入微的觀察和感受，是進行文學創作的源泉，是作家充分發揮其藝術想象力、創造力的必要前提。

劉勰又强調對作家進行聯想能力和想象能力的培養。他討論了作家的聯想能力：「古人云：『形在江海之上，心存魏闕之下。』神思之謂也。文之思也，其神遠矣。故寂然凝慮，思接千載；悄焉動容，視通萬里；吟咏之間，吐納珠玉之聲；眉睫之前，卷舒風云之色；其思理之致乎？」（《神思》）關於「神思」的解釋似成定論，一般都認爲是指想象。實際上，它是指聯想而不是想象。聯想力是想象力的重要基礎之一，關於想象力，他說：「故思理爲妙，神與物游。……夫神思方運，萬涂競萌，規矩虛位，刻鏤無形。登山則情滿於山，觀海則意溢於海，我才之多少，將與風雲而並驅矣。」（同上）明確地指出了「神思」和「與物神游」都是作家特別的能力，充分肯定了它們在作家才能培養中的重要性和特殊的要求。

劉勰論述了對作家進行創造能力和寫作能力的培養。他以詩人創作爲例說：「是以詩人感物，聯類不窮；流連萬象之際，沉吟視聽之區。寫氣圖貌，即隨物以宛轉；屬採附聲，亦與心而徘徊。」（《物色》）因此，强調「拙辭或孕於巧義，庸事或萌於新意，視布於麻，雖云未（費）貴，杼軸獻功，煥然乃珍。至於思表纖旨，文外曲致，言所不追，筆固知止。至精而後闡其妙，至變而後通其數。」（《神思》）作家的創造力主要體現在傑出的寫作才能上。劉勰在《文心雕龍》中集中了將近五分之四的篇幅，對文學創作的小至句斟字酌、大至藝術構思及至風格情采等都進行了深入探討。其實質即是怎樣提高作家的寫作才能的問題。如他提出了通過「洞

曉情變，曲昭文體」、「孕甲新意，雕畫奇辭」來塑造作品的風骨（《風骨》），確定「履端於始」、「舉正於中」和「歸餘於終」三個標準，來進行作品的熔裁（《熔裁》），並認爲「宜正體制，必以情志爲神明，事義爲骨髓，辭采爲肌膚，宮商爲聲氣，然後品藻玄黃，擒振金玉，獻可替否，以裁厥中」是「才（量）童學文」的重要鍛煉方法（《附會》），等等。它們固然是探討怎樣增强文學作品的藝術表現力的問題，但實際上反映了對作家創造能力和寫作能力的種種要求，以及培養這些能力的重要性。

四、關於文學的教育功能。

劉勰繼承孔子對文學教育功能的觀點，進行了理論的創新：「玄聖創典，素王述訓，莫不原道心以敷章，研神理而設教，取象乎《河》《洛》，問數乎蓍龜，觀天文以極變，察人文以成化；……故知道沿聖以垂文，聖因文而明道。」（《原道》）這里，劉勰提出了「因文而明道」的命題，揭示了文學的重要功能——「文以明道」。

劉勰所說的「道」，是指綜合多種學說的自然之道，其中儒學之道佔主導地位。《文心雕龍》本身就是「文以明道」的極好範例。他提出：「『經』也者，恒久之至道，不刊之鴻教也。故象天地，效鬼神，參物序，制人紀。調性靈之奧區，極文章之骨髓者也。……自夫子刪述，而大寶咸耀。於是《易》張《十翼》，《書》標『七標』，《詩》列『四始』，《禮》正『五經』，《春秋》『五例』，義既（極）埏乎性情，辭亦匠於文理，故能開學養正，照明有融。」（《宗經》）可見，劉勰的「文以明道」指出了文學不僅具有闡明自然之道的功能，而且還具有啓發、蒙養的教育功能。

據此，劉勰進一步就不同文學體裁和樂府音樂的教育功能，分別進行了探討。他說：「詩者，持也，持人

情性。三百之蔽，義歸「無邪」，持之爲訓，有符焉爾。」（《明詩》）史學的教育功能十分巨大：「原夫載籍之作也，必貫乎百氏，被之千載，表微盛衰，殷鑒興廢。」（《史傳》）對於「樂」的教育功能，也給予了充分的重視：「夫樂本心術，故響浹肌髓，先王慎焉，務塞淫濫，敷訓胄子，必歌九德。故能情感七始，化動八風。」（《樂府》）《文心雕龍》也有很多篇章論述了文章的審美教育功能。但從根本上，他更強調文學的政治教育功能：「述經叙理曰論。論者，倫也；倫理無爽，則聖意不墜。」（《論說》）唐代韓愈提出「文以載道」的口號，柳宗元甚至直接使用「文以明道」的命題，都是這一教育思想的進一步發揮。

從文學教育的角度看，《文心雕龍》探討了三十五種文體的寫作要求，是一部「文學教材教法」專著。它還多方面評論了兩百多位作家的藝術才能及其得失，並因此提出了一系列的文學教育主張，所以，它又是一部文學人才的「教育學」！

關於《文心雕龍》的研究成果十分豐碩，但是從文學教育的角度，對之進行研究卻極少。李軍著《玄儒佛道教育理論比較研究》中有專章論述。（李　軍）

劉子

〔北齊〕劉晝

《劉子》，卷帙區分有：不分卷、上下兩卷、三卷、四卷、五卷、十卷等。北齊劉晝撰。

《劉子》著者爲何人，爭議頗大，有近十種說法，較有代表性的，是認定爲劉勰或劉晝。王重民等主張爲劉勰所著，近人余嘉錫等主張爲劉晝所著。

劉勰有《文心雕龍》等著作。他是一位佛教徒，在《文心雕龍》中也時而流露佛家思想。在批判王衍、裴頠「有」、「無」之爭的「莫詣正理」時，他試圖用「般若之絕境」來予以補證。但通覽《劉子》，不見任何佛學或有關佛學的只字片語。《劉子》十分善於評論和利用各種傳統和當代的思想，佛學在當時社會意識領域中已有重要的一席之地，《劉子》未對它給予任何評論和利用，可見《劉子》的作者並沒有什麼佛教思想。再者，從寫作風格上說，《文心雕龍》暢麗明快、富有創見，《劉子》則透徹順達、富於總結。在討論人的本質問題時，前者多「情性」並用，而後者多「性情」並提，如此等等，都足以反映《劉子》的作者，不可能是劉勰。

最早爲《劉子》作序的唐播州錄事參軍袁孝政明確地說：「晝傷己不遇，天下淩遲，播遷江表，故作此書。時人莫知，謂爲劉勰，或曰劉歆、劉孝標作。」劉晝是否「播遷江表」已不可考，但當時「天下淩遲」是事實，

劉晝「傷己不遇」亦合情理。《劉子》一書疾呼重視教育、重視使用人才的意見和抒發個人懷才不遇的失落感慨，與劉晝從事教育活動、畢生求仕不果的人生經歷有相當的一致性，這也可以作爲此書爲劉晝所撰的佐證。

因此，有理由認爲，《劉子》應當確定爲劉晝所著。

《劉子》的版本繁雜，真僞難分。就其書名題署而言，就有《劉子》、《新論》、《劉子新論》、《流子》、《德言》等多種，《金箱璧言》也可能是《劉子》的別稱。通行本有上海古籍出版社一九八五年《劉子集校》。

劉晝（約五一四——五六五），字孔昭，渤海阜城（今河北省阜城縣）人。少年時孤貧，但勤奮好學，先師從魏末著名儒學家徐遵明，學習《三禮》、《服氏春秋》等儒學經典。鄉里缺少書籍，他便由家鄉至京都鄴（今河北省臨漳縣）。時鄴令宋世良有藏書五千卷，劉晝請求任其子博士，做起了家庭教師。借此機會，閱讀了大量的文獻。四十八歲才被舉爲秀才，仕途不得志。天統中，卒於家，《北齊書》和《北史》有傳，《北齊書・儒林傳》和《廣弘明集》也有記載。

《劉子》一書五十五篇，博採儒、道、法、農、縱橫、兵、雜等各家思想，「泛論治國修身之要」（明萬曆二十年吉府刻《二十家子書・劉子序》），是一部以論述教育問題爲核心的「教育政治學」。其中，有關教育的主要篇目有：《防欲》、《崇學》、《專學》、《從化》、《法術》、《賞罰》、《知人》、《薦賢》、《適才》、《慎言》、《傷讒》、《慎隙》、《戒盈》、《辯樂》、《文武》、《貴農》、《言苑》和《九流》等。

《劉子》中的教育思想，可歸納爲以下幾個方面。

一、關於教育本質。

劉晝認爲：「至道無言，非立言無以明其理；大象無形，非立象無以測其奧。道象之妙，非言不津，津言之妙，非學不傳。未有不因學而鑒道，不假學以光身者也。」（《崇學》）這是從討論學習的本質，進而探討教育的本質。從教育的角度來看，教育的本質是通過學習而「明性」、「鑒道」的過程。

二、關於教育價值。

劉晝充分肯定人的可教育性和教育的必要性，然後從教育對人和社會的作用兩個方面闡述了教育的價值。

（一）教育對人的作用。劉晝發揮孟子的教育思想，認爲「性」比「情」中正，如果聽任情欲放縱，就會戕害善良中正之性。他指出：「人有牛馬放逸不歸，必知收之，情欲放逸而不知收之，不亦惑乎？」（《防欲》）教育對人的個體的作用，就是及時收回那些放逸的情欲。

（二）教育對社會的作用。劉晝說：「風者，氣也；俗者，習也。……風有厚薄，俗有淳澆。明王之化，當移風使之雅，易俗使之正。是以上之化下，亦爲之風焉；民習而行，亦爲之俗焉。」（《風俗》）他對「風」、「俗」的涵義進行了教育的解釋，認爲教育能夠革除風俗流弊，淳和民衆之性，並起到風移俗易以正天下的作用。

三、立法施教的政治教育主張。

劉晝認爲賞罰在政治教育中有不可替代的作用：「治民御下，莫正於法；立法施教，莫大於賞罰。賞罰者，國之利器，而制人之柄也。……聖人之爲治也，以爵賞勸善，以仁化愛民，故刑罰不用，太平可致；然而不可廢刑罰者，以民之有縱也。」（《賞罰》）對於賞與罰的關係，他也進行了詳細地討論。

四、關於道德教育與修養。

劉晝把傳統的仁、義、禮、智、信作爲道德教育的主要內容，並以忠孝爲德育的核心。他說：「忠孝者，百行之寶歟！」(《言苑》)爲貫徹其德育內容，他提出了一系列的修養方法。

第一，順德修善。劉晝說：「故忠孝仁義，德之順也。……君子如能忠孝仁義，履信思順，自天佑之，吉無不利。」(《思(慎)順》)順其德必須修其善，「善者行之總，不可斯須離，……故身恒居善，則內無憂，外無畏懼。獨立不慚影，獨寢不愧衾，上可以接神明，下可以固人倫，德被幽明，慶祥臻矣。」(《慎獨》)順德修善的修養方法，繼承和發展了孟子的教育觀點，要求順應本性中的善德，進行人生的自我修養，雖然有其道德先驗論的成分，但是強調了依據自身的先天條件，進行善德的自我修養。

第二，戒盈慎言。劉晝說：「好盈自賢，矜功伐善者，俗之常情，聖人之惡也。」(《明謙》)何以要提倡戒盈呢？他說：「夫含奇佩美、炫異露才者，未有不以此傷毀命者也。」(《韜光》)戒盈一方面是爲了提高自身道德修養，養成謙虛的美德，另一方面也是爲了保護自己免受無謂的傷讒。戒盈要求人們一言一行都要慎重。他指出：「口舌者，禍患之宮，亡滅之府也。語言者，性命之所屬，而形骸之所系也。言出患入，語失身亡。」(《慎言》)口舌是禍患之藏源，語言是生命之系屬。言語稍有不慎，便會導致禍害。怎樣才能做到慎言呢？劉晝說：「是以聖人當言而慎，發言而憂，如蹈水火，臨危險也。禮然後動，則動如春風，人不厭其動；時然後言，則如金石，人不厭其聲。故身無失行，口無過言也。」(同上)

第三，防微杜漸。劉晝指出：「過者，怨(注：疑爲「怨」之誤)之梯也；怨者，禍之府也。禍之所生，必由積怨；過之所始，多因忽小。」(《慎隙》)爲了防止禍害和過錯，就要求防微杜漸。他批評有的人不注意生活小節，結果自己導致了大禍臨頭：「識之暗者，皆以小害易微之事，以至於大患。禍之至也，人自生之。」(同

上）還有的人能注意大節，卻疏忽了小節，結果在小節上栽了跟頭：「故登峭陂而不跌墜者，慎於大也；跨阜垤而好頓蹶者，輕於小也。苟競其步，雖履險能安；輕易其足，雖夷路亦躓。」（同上）細微過失的積累，常常會釀成不可預料的災禍。因此，他要求「智者識輕小之爲害，故慎微細之危患，每畏輕微，懍懍焉若朽索之馭六馬也。」（同上）「將收情欲，必在危微。……如能塞先於未形，禁欲於危微，雖求悔愆，其可得乎？（《防欲》）

五、論學習心理及相應教學原則。

首先，劉晝討論了學習的本質。他認爲，對於「明性」而言：「人能務學，鑽煉其性，則（木）（才）慧發矣。……人性懵慧，非積學不成。」（《崇學》）學習的本質是明性的過程。

其次，劉晝討論了學習心理中的注意問題。他舉例說明，像奕秋這樣高明的棋手，之所以戰敗，主要原因是在下棋時，沒有把注意力集中穩定在所從事的活動上。劉晝意識到注意的緊張性：「夫曲思於細者，必忘其大；銳情於近者，必略於遠。由心不並持，則事不兼通；小有所系，大必有所忘也。」（《觀量》）部份揭示了注意的集中與分配及其相互關係。

劉晝還提出了循序漸進和專心致志的教學原則。他指出：「夫還鄉者心務其家，不可以一步至也；慕學者情纏典素，不可以一讀能也。……積漸之所成也。」（《崇學》）他強調專心致志的重要性：「瞽無目而耳不可以察，聾於聽也；聾無耳而目不可以聞，聾於視也。以瞽聾之微，而聽察聰視明審者，用心一也。……是故學者必精勤專心，以入於神。若心不在學而強諷誦，雖入耳而不諦於心。」（《專學》）認爲只有遵循這樣的教學原則，才能達到「入神」的教學意境和效果。

六、論農業、軍事和音樂教育。

劉晝非常重視農耕農桑教育：「是以先王敬授民時，勸課農桑，……則倉廩充實，頌聲作矣。雖有戎馬之興，水旱之沴，國未嘗有憂，民終爲無害也。」(《貴農》)這在當時是較有遠見的。

關於軍事教育，他說：「故射御慣習，至於馳獵，則能擒獲，教習之所致也……今以練卒與不練卒交鋒，若胡、越爭游，不競明矣。是以先王因於閑隙，大閱簡衆，繕修戎器，爲國豫備也。」(《閱武》)

劉晝也重視音樂教育。他首先討論了音樂對人發生教育作用的心理機制：「由心之所感，則形於聲，聲之所感，必流於心。」(《辯樂》)接着，他認爲「雅樂」對人的教育作用很大：「使人心和而不亂者，雅樂之情也。故爲詩頌以宣其志，鐘鼓以節其耳，羽旄以制其目。聽之者不傾，視之者不邪。耳目不傾不邪，則邪音不入。邪音不入，則情性內和。情性內和，然後乃爲樂也。」(同上)「溺音」則會導致人們背叛、欺詐、淫蕩、放縱和妄爲。對於音樂的社會教育作用，他也給予足夠的重視：「先王聞五聲、播八音，非苟欲愉心娛耳，聽其鏗鏘而已，將順天地之體，成萬物之性，協律呂之情，和陰陽之氣，調八風之韵，通九歌之分。……上能感動天地，下則移風易俗，此德音之音，雅樂之情，盛德之樂也。」(同上)

七、比較評論儒道教育思想。

《劉子》是一部集大成的總結性著作，對於傳統儒道教育思想進行了比較分析：「儒者，……順陰陽之性，明教化之本，游心於六藝，留情於五常，……祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以尊敬其道。然而薄者，流廣文繁，難可窮究也。道者，……以空虛爲本，清淨爲心，謙挹爲德，卑弱爲行，居無爲之事，行不言之教，裁成宇宙，不見其迹，亭毒萬物，不有其功。然而薄者，全棄忠孝，杜絕仁義，專任清虛，欲以爲治也。……道者玄化爲本，儒者德教(注：「教」疑爲「化」之誤)爲宗，九流之中，二化爲最。夫道以無爲化世，儒以六藝濟

俗，無爲以清虛爲心，六藝以禮教爲訓。若以教行於大同，則邪僞萌生，使無爲化於成康，則氛亂競起。何者？澆淳時異，則風化應殊；古今乖舛，則政教宜隔。爲此觀之，儒教雖非得真之說，然茲教可以導物，道家雖爲達情之論，而違禮復不可以救弊。今治世之賢，宜以禮教爲先，嘉遁之士，應以無爲是務，則操業俱遂，而身名兩全也。」（《九流》）既比較了儒道教育理論各自的優劣，也指出了它們在當時的現實意義。

《劉子》歷來未受教育史學界重視，研究成果甚爲少見，李軍著《玄儒佛道教育理論比較研究》中有專章論述。（李　軍）

顏氏家訓

〔北齊〕　顏之推

《顏氏家訓》，七卷，二十篇。北齊顏之推撰。約始撰於北齊，成書於隋文帝平陳之後，隋煬帝即位之前。通行本有：南宋淳熙刻本、明嘉靖間傅太平刻本、明萬曆間顏嗣慎刻本、明萬曆間程榮《漢魏叢書》本、清乾隆五十四年盧文弨《抱經堂叢書》本、上海古籍出版社一九八〇年王利器《顏氏家訓集解》本。

顏之推（五三一——約五九五），字介，原籍琅琊臨沂（今山東省臨沂縣），世居建康（今江蘇省南京市），出生於有家學淵源的士族官僚地主家庭。十九歲始任湘東王國左常侍，二十二歲爲梁散騎侍郎，後歷任北

齊黃門侍郎和平原太守、北周御史上士、隋學士等職。

顏氏家族「世善《周官》、《左氏》，顏之推早傳家業」，少年時代即聰穎多才，入仕亦能「處事勤敏，號爲稱職。」但是，在社會極度動蕩、人民生活極度痛苦的南北朝後期，知識分子根本尋覓不到一個可以長期施展才華和抱負的合適機會。

顏之推的思想較爲複雜，主要以佛、儒爲主，在教育理論上，屬於儒學派。他說：「夫聖賢之書，教人誠孝。」（《序致》）就是儒家思想的直接表露。

縱觀顏之推的一生，一爲亡國之人，仕於五個朝代，多次險遭殺身之禍，歷盡人生的坎坷、生活的磨難和世道的滄桑，對當時中國南、北方的社會狀況、生活習俗及其弊端，有着入微的體察和切膚感受。所有這些，都在他的教育理論中有深刻的反映。面對朝不保夕的大動蕩時代，他始終站在士族的立場，爲士族、更爲顏氏家族的前途擔憂不已。這就迫使他把討論教育理論問題，集中在兒童教育方面，同時，也迫使他把借鑒傳統和當時的社會生活經驗，作爲兒童教育理論的主要內容。

關於顏之推的生平事迹《北齊書》、《北史》有傳，《顏氏家訓·終制》也有記叙。

顏之推一生著述頗豐，但是流傳下來的只有《顏氏家訓》、《還冤志》二書，以及《觀我生賦》、《上言用梁樂》等幾篇文章。《還冤志》是一部講述佛教因果報應等迷信故事的小說集，存於清修《四庫全書》。《顏氏家訓》是顏之推思想較爲成熟的晚年之作。《觀我生賦》和《上言用梁樂》被嚴可均收入《全隋文》卷十三。

《顏氏家訓》是中國歷史上第一部以論述兒童教育爲主的專著。其篇目是：《序致》、《教子》、《兄弟》、《後娶》、《治家》、《風操》、《慕賢》、《勉學》、《文章》、《名實》、《涉務》、《省事》、《止足》、《誡兵》、《養生》、《歸

心》、《書證》、《音辭》、《雜藝》和《終制》。對教育問題的探討，主要集中在三個方面。

一、對傳統教育和世俗教育的批判。

首先，對傳統教育的批判。顏之推集中對道家和玄學教育內容進行了批判。他說：「夫老、莊之書，盡全真養性，不肯以物累己也。故藏名柱史，終蹈流沙，匿迹漆園，卒辭楚相，此任縱之徒耳。」（《勉學》）對玄學教育思潮的開創者也進行批判：「何晏、王弼，祖述玄宗，遞相誇尚，景附草靡，皆以農、黃之化，在乎己身，周、孔之業，棄之度外。」（《北齊書·文苑列傳》）他認爲：「彼諸人者，並其領袖，玄宗所歸。其餘桎梏塵滓之中，顛僕名利之下者，豈可備言乎！直取其清談雅論，剖玄析微，賓主往復，娛心悅耳，非濟世成俗之要也。」（《勉學》）然而，他的這些批判並不徹底：「洎於梁世，茲風復闡，……元帝在江、荆間，復所愛習，召置學生，親爲教授，……吾時頗預末筵，親承音旨，性既頑魯，亦所不好云。」（同上）表現出與玄學千絲萬縷的聯繫。

對傳統的脫離實際的不良學風，顏之推提出了批判：「學之興廢，隨世輕重。漢時賢俊，皆以一經弘聖人之道，上明天時，下該人事，用此致卿相者多矣。末俗已來不復爾，空守章句，但誦師言，施之世務，殆無一可。故士大夫子弟，皆以博涉爲貴，不肯專儒。」（同上）

其次，對世俗教育的批判。

第一，顏之推對當時普遍輕視教育的社會心態，進行尖銳抨擊：「梁朝全盛之時，貴游子弟，多無學術。……明經求第，由顧人答策；二九公宴，由假手賦詩。」（同上）他痛心地指出：「吾見世間，無教而有愛，……自古至今，此弊多矣。」（《教子》）對於當時士族不學無術，顏之推給予活脫諷刺：「或因家世餘緒，得一階半級，便自爲足，全忘修學」（《勉學》）。

第二、顏之推對當時的形式主義學風給予了猛烈而深刻的批判。他批評當時許多人：「音辭鄙陋，風操蚩拙，相與專固，無所堪能，問一言輒酬數百，責其指歸，或無要會。鄴下諺云：『博士買驢，書券三紙，未有驢字。』使汝以此爲師，令人氣塞。……俗間儒士，不涉群書，經緯之外，義疏而已。」（同上）這種惡劣學風導致嚴重脫離社會實際：「夫所以讀書學問，本欲開心明目，利於行耳。……世人讀書者，但能言之，不能行之，忠孝無聞，仁義不足。」（同上）對於學習活動中弄虛作假、掠人之美的作風，顏之推認爲要堅決杜絕：「用其言，棄其身，古人所耻。凡有一言一行，取於人者，皆顯稱之，不可竊之美，以爲己力；雖輕雖賤者，必歸功焉。……竊人之美，鬼神之所責。」（《慕賢》）此外，顏之推對嘩衆取寵、盲從別人、趨炎附勢等惡劣學風，都進行了深入而尖銳的批判。

二、兒童教育理論。

首先，關於教育的本質、價值及過程。顏之推認爲：「夫風化者，自上而行於下者也，自先而施於後者也。」（《治家》）這是從發生論的角度指出，教育本質是自上而下、自先而後的風化過程。據此，他討論了教育對人的作用：「上智不教而成，下愚雖教無益，中庸之人，不教不知也。」（《教子》）顏之推發揮葛洪「早學」與「晚播」相結合的觀點，從兒童心理發展的角度，提出教育的過程是「早教」與「晚學」相結合：「人生小幼，精神專利，長成已後，思慮散逸，固須早教，勿失機也。」（《勉學》）但「然人有坎壈，失於盛年，猶當晚學，不可自棄。……世人婚冠未學，便稱遲暮，因循面牆，亦爲愚耳。」（同上）在此基礎上，他進而提出「胎教」是「早教」的前奏：「古者，聖王有胎教之法，懷子三月，出居別宮，目不邪視，耳不妄聽，音聲滋味，以禮節之。」（《教子》）他的這些觀點，帶有早期教育和終身教育的光輝火花。

其次，關於兒童教育的主要途徑。顏之推根據兒童生理、心理發展的年齡特徵提出三條兒童教育途徑。

第一、高度重視家庭教育。他以切身體會說：「吾家風教，素爲整密。昔在齠齡，便蒙誘誨，每從兩兄，曉夕溫清，規行矩步，安辭定色，鏘鏘翼翼，若朝嚴君焉。賜以優言，問所好尚，勵短引長，莫不懇篤。」（《序致》）家庭教育有學校教育、社會教育難以達到的效果：「禁童子之暴謔，則師友之誡，不如傅婢之指揮，止凡人之鬥鬩，由堯、舜之道，不如寡妻之誨諭。」（同上）因此，顏之推爲了「整齊門內，提撕子孫」（同上），專門撰寫了《顏氏家訓》，供家族開展家庭教育之用。他在第一篇就開宗明義地告誡其子女：「吾望此書爲汝曹之所信，猶賢於傅婢寡妻耳。」（同上）可見，顏之推不僅在理論上重視家庭教育，而且在實踐上也身體力行、做出榜樣。

第二，注重兒童良好個性習慣的養成。顏之推指出：「人在年少，神情未定，所於款狎，熏漬陶染，言笑舉動，無心於學，潛移默化，自然似之。」（《慕賢》）當時，有的家長對孩子一味寵愛，結果使之養成惡習，走上歧途。他痛心地批評道：「吾見世間，無教而有愛，每不能然，飲食運爲，恣其所欲，宜誡翻獎，應訶反笑，至有識知，謂法當爾。驕慢已習，方復制之，捶撻至死而無威，忿怒日隆而增怨，逮於成長，終爲敗德」（《教子》）。

第三，強調對兒童進行早期言語能力的訓練。顏之推主張積極地對子女進行語言的矯正和言語能力的早期培養：「吾家兒女，雖在孩稚，便漸督正之，一言訛替，以爲己罪矣。云爲品物，未考書記者，不敢輒名，汝曹所知也。」（《音辭》）他以身作則，爲子女的言語提供了模倣的標準。

復次，兒童教育的心理測驗。顏之推肯定過當時一種用於測試兒童個性心理的發展傾向和差異的測驗

方法：「江南風俗，兒生一期，爲製新衣，盥浴裝飾，男則用弓矢紙筆，女則刀尺針縷，並加飲食之物，及珍寶服玩，置之兒前，觀其發意所取，以驗貪廉愚智，名之爲『試兒』。」（《風操》）他記錄的這則珍貴的兒童教育心理測驗史料，主要是針對嬰兒期感覺—運動發展的特點，用比較標準化的實物作測試材料，來研究兒童道德認知和智力等心理發展的個性傾向及其差異，是中國古代兒童教育理論中較爲科學的內容。

三、學習理論。

首先，關於學習的本質和價值。當時「士大夫耻涉農商，羞務工技，射則不能穿禮，筆則才記姓名，飽食醉酒，忽忽無事，以此銷日，以此終年。」（《勉學》）在這種輕視教育、忽略學習的社會背景下，對學習的本質和價值進行重新探討，顯然具有特殊的時代意義。

顏之推認爲，學習的本質是個體獲取智能、發展天性的的活動：「所以學者，欲其多知明達耳。必有天才，拔群出類，……雖未讀書，吾亦謂之學矣。」（同上）他深入闡明學習的作用：「夫所以讀書學問，本欲開心明目，利於行耳。……歷茲以往，百行皆然。縱不能淳，去泰去甚。學之所知，施無不達。」（同上）顏之推在此還强調了知識學習和道德能力的相互關係，是難能可貴的。

其次，關於學習的目的和內容。顏之推首先對當時流行的學習目的提出了批評：「古之學者爲己，以補不足也，今之學者爲人，但能說之也。古之學者爲人，行道以利世也，今之學者爲己，修身以求進也。」（同上）端正學習目的，是爲了更加明確地通過學習，把自己塑造成社會的有用之材。顏之推把有用之材分爲六類，並通過對材、性關係的討論，具體地發表了對學習目的的看法。他說：「國之用材，大較不過六事：……此則皆勤學守行者所能辯也。人性有長短，豈責具美於六途哉？但當皆曉指趣，能守一職，便無愧耳」（《涉

務》)。

在學習內容上，顏之推主張以德爲核心，以藝爲世用。他說：「孝爲百行之首，猶須學以修飾之，況餘事乎！」(《勉學》)又說：「禮爲教本，敬者身基，……强毅正直，立言必信。」(同上)他還把儒家和佛教的內容融合起來：「內外兩教，本爲一體，漸積爲異，深淺不同。內典初門，設五種禁，外典仁義禮智信，皆與之符。仁者，不殺之禁也；義者，不盜之禁也；禮者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。」(《歸心》)對藝的學習，顏之推十分重視：「及離亂之後，朝市遷革，銓衡選舉，非復曩者之親；當路秉權，不見昔時之黨。求諸身而無所得，施之世而無所用。被褐而喪珠，失皮而露質，兀若枯木，泊若窮流，鹿獨戎馬之間，轉死溝壑之際，當爾之時誠駑材也。有學藝者，觸地而安。自荒亂以來，諸見俘擄。雖百世小人，知讀《論語》、《孝經》者，尚爲人師；雖千載冠冕，不曉書記者，莫不耕田養馬。以此觀之，安可不自勉耶？若能常保數百卷書，千載終不爲小人也。」(《勉學》)因此，他提出：「夫明《六經》之指，涉百家之書，縱不能增益德行，孰歷風俗，猶爲一藝，得以自資。父兄不可常依，鄉國不可常保，一旦流離，無人庇陰，當自求諸身耳。諺曰：『積財千萬，不如薄伎在身。』」(同上)藝的內容十分廣泛，如文章、書法、繪畫、射術、卜筮、算術、醫方、彈琴、博弈、投壺等，都是學習的重要內容。

再次，關於學習的態度和方法。顏之推認爲應當樹立勤奮、刻苦、認真的好學態度：「古人勤學，有握錐投斧，照雪聚螢，鋤則帶經，牧則編簡，亦爲勤篤。」(同上)在此前提下，他提出三條學習方法。

第一，間接經驗的學習與直接經驗的獲得相結合。顏之推認爲：「夫聖賢之書，教人誠孝，慎言檢迹，立身揚名，亦已備矣。」(《序致》)又說：「士大夫子弟，數歲已上，莫不被教，多者或至《禮》、《傳》，少者不失

《詩》、《論》。……夫聖人之書，所以設教。」(《勉學》)他對直接經驗的獲取也十分重視：「爰及農商工賈，厮役奴隸，釣魚屠肉，飽牛牧羊，皆有先進，可爲師表。」(同上)又說：「昔在江南，目能視而見之，耳能聽而聞之，蓬生麻中，不勞翰墨。」(《風操》)這一觀點有一定的辯證因素。

第二，博聞與專一相結合。顏之推說：「夫學者貴能博聞也。郡國山川，官位姓族，衣服飲食，器皿制度，皆欲根尋，得其原本。」(《勉學》)因此，顏之推提倡「博學求之，無不利於事也。……當博覽機要，以濟功業」(同上)。博聞的重要途徑之一是「眼學」。他批評當時許多人相信道聽途說、不重視親眼見聞，指出「世人多蔽，貴耳賤目。」(《慕賢》)他提出：「談說制文，援引古昔，必須眼學，勿信耳受。」(《勉學》)這一方法有利於正確處理學習中內容全面與專精、注意分配與集中的相互關係，值得充分重視。

第三、切磋相起與獨立思考相結合。顏之推出：「盡須切磋相起明也。見有閉門讀書，師心自是，稠人廣坐，謬誤差失者多矣。」(同上)切磋相起必須與獨立思考相結合。他批評當時「江南閭里間，士大夫或不學問，羞爲鄙樸，道聽途說，强事飾辭。」(同上)他的這一觀點注意到了學習是一個否定、發展的特殊認識過程，以及同學之間共同探討、相互啓發和長善救失的重要性，强調了思考的獨立性和能動性，有一定的理論意義。

最後，關於知識習得和能力養成的相互關係。顏之推指出：「夫學者猶種樹也，春玩其華，秋登其實，講論文章，春華也，修身利行，秋實也，」(同上)但知識與能力的獲得都受到人的生理局限，他舉例說：「吾幼承門業，加性愛重，所見法書亦多。而玩習功夫頗至，遂不能佳者，良由無分故也。」(《雜藝》)說明知識與能力是相互依賴的。

《顏氏家訓》歷來爲人所重，研究成果也較多。如毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》和沈灌群、毛禮銳《中國教育家評傳》等。（李　軍）

中說

〔隋〕王通

《中說》，又名《文中子》。十卷。隋王通撰。王通死後由其門人編輯而成。通行本有：《子書百家》本、明《世德堂六子》本、《四部叢刊》本和《續古逸叢書》本。

王通（五八〇——六一七），字仲淹，絳州龍門（今山西萬榮縣）人。出身儒學世家，其父親教讀經，幼有大志，廣師名儒。受《書》於東海李育，學《詩》於會稽夏琠，問《禮》於河東關子明，正《樂》於北平霍汲，考《易》於族父仲華。精研儒學，慨然以治國平天下自許。隋仁壽三年，西游長安，針對時弊，上《太平十二策》，受大臣阻撓，未被納用。退居河汾白牛溪，從事著述和教授，諸生自遠而至，受業者千數。河南董常、太山姚義，京兆杜淹、趙郡李靖、南陽程元、扶風竇威、河東薛收、中山賈瓊、清河房玄齡、鉅鹿魏徵、太原溫大雅、潁川陳叔達，皆及門受業。大業中，以著作郎、國子博士徵，辭以疾，不至。死後門人私謚曰「文中子」。所著有《禮論》、《樂論》、《續書》、《續詩》、《元經》、《贊易》，後人稱爲《王氏六經》，此書在宋代已失傳。平日問答之

語，由門弟子薛收、姚義等輯錄，倣《論語》體裁，編爲十篇，名爲《中說》，著述今僅存此書。《舊唐書》卷一九〇、《新唐書》卷二一〇《王勃傳》都附有王通的事迹。

《中說》是一部教育著作。全書共分十篇：一、王道篇，二、天地篇，三、事君篇，四、周公篇，五、問易篇，六、禮樂篇，七、述史篇，八、魏相篇，九、立命篇，十、關朗篇。對許多重要的教育問題，王通都有論述。

一、關於教育的作用。認爲教育目的是培養爲王道政治理想奮鬥的「君子」。他反對生而知之的觀點，認爲「天下未有不學而成者」，「居今識遠，處今知古，惟學矣乎！」（禮樂篇）一個人能否成爲人才，關鍵在教育，「得失在乎教」（立命）。教育作用能否發揮與人性有關，他認爲人心分「道心」「人心」兩種，道心即仁義禮智信五常之「善性」，人心是爲利欲之「惡情」，道心是善的，稱爲「性」，人心是惡的稱爲「情」，兩者同存於人的「心」中，由於「人心惟危，道心惟微，言道之難進也，故君子思過而預防之，所以有誡也」（問易）。教育的作用就是把人心中固有的五常「善性」培養成爲人的仁義禮智信五種品質。由此必須排除人心對道心的干擾，即「存道心，防人心」，「以性制情」（立命），從而充分發揮人們心中固有的「善性」。這種觀點是繼承孟子、荀子、董仲舒及佛教的人性論思想而又有辯證發展。

二、關於國家的興衰與人才的關係。他說：「文武治而幽厲散，文景寧而桓靈失。斯則治亂相易，澆淳有由，興衰資乎人」（立命）。主張通過教育培養興王道的君子，「君子之學，進於道；小人之學，進於利」（天地）。君子所求之道即儒家治國平天下的王道，與小人學習謀私利根本對立。由此他把仁義禮智作爲君子修養的標準，認爲「仁義其教之本乎！」，「禮其皇極之門乎」（禮樂），「智者樂其存物之所爲」（天地），四種修養是相互聯系缺一不可的整體。君子的道德修養內容是多方面的。王通提出君子應「無私」、「至公」，成爲

宋明理學教育家「存天理、滅人欲」的源頭；要求君子「躬耕」的思想對元明清幾朝重要教育家都有較大影響。

三、關於教育內容。王通從培養君子的教育目的出發，主張採用儒家所傳經典爲教材，以《六經》作爲主要教育內容，他說：「《書》以辨事，《詩》以正性，《禮》以制行，《樂》以和德，《春秋》以舉往，《易》以知來，先王之蘊盡矣」（魏相）。在六經中，他主張首先用《詩》、《禮》進行教育，因爲「夫教之以《詩》，則出辭令斯遠暴慢矣；約之以《禮》，則動容貌斯立威嚴矣」（立命）。達到了這些爲學做人的基本要求，才可以進一步學習其餘四經。「不學《春秋》，無以主斷；不學《禮》，無以知和；不學《書》，無以議制；不學《易》，無以通理」（立命）。他認爲這個學習順序的根據是「先成諸己，然後備諸物，先濟乎近，然後形乎遠」（立命）。學者須循序漸進，不可躐等，否則學習效果不佳。王通在教育內容上力排鬼神迷信之道，採取「敬而遠之」（天地）的態度。

四、在道德修養的原則和方法方面。王通提出要合乎君子的標準，學者首先須窮理盡性，他說：「曲而當，和而恕，其窮理盡性以至於命」（周公），「樂天知命，吾何憂？窮理盡性，吾何疑」（問易）。把道德修養的過程歸結爲知命、窮理、盡性。盡性即指盡先天善性——仁義禮智信；窮理即學《易》，「《易》以窮理，知命而後反也」，「不學《易》，無以通理」（立命）；知命即「知人事」，「命之立也，其稱人事乎」（同上）。其次，王通認爲學者應正心主靜，他把化人之道歸結爲「正其心」（事君），即排除妄念，心地純正。爲了做到正心，必須做到誠與靜：「切而不指，勤而不怨，曲而不蹈，直而有禮，其惟誠乎」（問易），「推之以誠，則不言而信；鎮之以靜，則不行而謹，唯有道者能之」（周公）。第三，王通提倡「敬慎懼誠」，他說：「古之明王，敬慎所未見，悚懼所未聞，刻於盤盂，勒於幾杖，居有常念，動無過事，其誠之功乎！」（禮樂）。第四，王通認爲君子的道德修養

還包括思過遷善，聞過知改，他說：「君子思過而預防之，所以爲誠也」(問易)，「痛莫大於不聞過，辱莫大於不知耻」(關朗)，「過而屢聞，善矣」(周公)。認爲君子應能改過補過，「過而不文，犯而不校，有功而不伐，君子人哉」(天地)。

五、在教學思想方面。王通首先提出教學是知、行、安的過程，「知之者，不如行之者，行之者，不如安之者」(禮樂)。學習過程由知開始，但不停留於知，而是向行發展，並認爲「非知之艱，行之惟艱」(魏相)，這是一個完整的認識過程，由此再上升到「安之」境界，即自覺地主動地堅定地學習並身體力行王道。其次，重視問對的方法，他說：「廣仁益智，莫善於問，乘事演道，莫善於對，非明君孰能廣問，非達臣孰能專對乎？」(問易)通過問對啓發誘導學生的道德思維。他主張「問則對，不問則述」(魏相)，把問對與講解相結合，《中書》全部是王通本人與弟子的問對，極其精采。第三，他不主張泛觀博覽，要求以道和義爲中心，勤學精思，他說：「學者博誦云乎哉？必也貫乎道，文者苟作云乎哉？必也濟乎義」(天地)，又說：「不廣求故得，不雜學故明」(魏相)。

六、王通的師道觀。他高度評價教師的作用，認爲教師的作用是傳道授德。有學生問王通「然則無師無傳可乎？」曰：「神而明之，存乎其人，苟非其人，道不虛行，必也傳又不可廢也」(天地)，他認爲「事者，其取諸仁義而有謀乎？雖天子必有師。然亦何常師之有，唯道所存。以天下之身，受天下之訓，得天下之道，成天下之務。民不知其□也，其惟明主乎？」(問易)既突出了教師的作用，又指出師與道的關係，教師的作用是傳授王道，但又無常師，道在則師在。王通認爲教師的另一個作用是「授德」，即向學生傳授「德業」，培養他們成爲君子。他說，君子「度德而師」，德業所在即師傅所在，「廣德而師，易子而教」(立命)。王通也論述

了教師應有的修養條件，教師應「從師無常、誨而不倦」（同上），熱愛學生，以身作則「不言之教」（述史）即教師本身的示範，主張身教與言教結合，身教又重於言教。

王通的教育思想是孔子以來儒家教育思想的總結，對隋唐和宋明理學教育思想有較大影響，他的某些觀點成爲理學教育思想的發端，在中國古代教育由天命教育思想向理學教育思想的過渡中起了承上啓下的作用。

自宋以來，對王通及《中說》之真僞一直爭論不休。最早懷疑《中說》爲僞書者是北宋的宋咸，南宋洪邁也認爲此書「爲阮逸所作」。明初宋濂不相信是阮逸僞作，而認爲是王通之子王福郊、王福畤僞造。清人俞正燮則認爲是王通之弟王凝父子僞造，清末梁啓超認爲是王通自己僞造。近人余嘉錫《四庫提要辯證》肯定隋時實有王通其人，唐時實有《中說》其書。有關《中說》的研究著作有北宋阮逸的《文中子說注》，今人尹協理、魏明《王通論》。（劉桂林）

貞觀政要

〔唐〕吳兢

《貞觀政要》，十卷。唐吳兢撰。約成於唐開元八年（七二〇），通行本有：宋刊本、元刊本、明成化刊本、

《四部叢刊》續編本、一九六二年日人原田種成《貞觀政要定本》(此本最完備)，一九七八年上海古籍出版社本。

吳兢(六七〇——七四九)，汴州浚儀(今河南開封)人。武周時，入史館，編修國史。中宗時任右補闕、起居郎、水部郎中等職，與劉知幾等一同編撰《武后實錄》。玄宗時任諫議大夫兼修文館學士，繼續參與國史編撰，累遷太子左庶子。撰史主張敘事簡要，直書不諱，時有「今董狐」之譽。曾私撰《唐書》、《唐春秋》，未就。晚年以梁、齊、周、隋五代史繁雜，曾加以別撰，惜不傳。所著僅存《貞觀政要》。《舊唐書》卷一〇二、《新唐書》卷一三二有傳。

吳兢歷仕四朝，晚年頗感當時政治文教已不如唐初，欲爲當政者提供史鑒，於是綴集舊聞、參詳舊史，記貞觀間唐太宗與魏徵、房玄齡、杜如晦等大臣四十五人間的政論問答及有關諫諍事迹與當時政治文教設施等，意在勸戒。書成後曾進呈唐玄宗。

《貞觀政要》四十篇，每篇商討一類問題，包含若干章，全書共二五八章。對唐初立國方針、文教政策、刑罰貢賦、人才標準、道德規範、君民關係、太子教育、征伐安邊等記載較詳，是一部系統總結貞觀之治歷史經驗的著作。其中，《政體》、《任賢》、《群臣鑒戒》、《擇官》、《尊敬師傅》、《教戒太子諸王》、《仁義》、《慎所好》、《崇儒學》等篇較多地反映了唐太宗李世民的教育思想。有吳兢自序、元代戈直序、吳澄序、明憲宗序。

《貞觀政要》中的教育思想，可歸納爲以下幾個方面。

一、以崇儒重教爲基本國策。唐太宗以「偃革興文，布德施惠」(《誠信》)爲治國方針，以崇儒重教爲此方針的核心。常與群臣討論歷代王朝興亡原因，以爲鑒戒。他批評梁武帝父子志尚浮華，惟好老、釋，以致亡

國身死。又批評秦始皇、漢武帝求神拜仙。自謂：「朕今所好者，惟在堯舜之道，周、孔之教，以爲如鳥有翼，如魚依水，失之必死，不可暫無耳。」(《慎所好》)鮮明地表示以儒學爲指導思想，認爲帝王對儒佛道的態度爲國家的治亂盛衰的攸關，把崇儒重教放在爲政治國的首要地位：「名教不興，而可與固太平之基，保七百之祚，未之有也。」(《君臣鑒戒》)他下詔在國子監中立孔子廟，以仲尼爲先聖，顏子爲先師，左丘明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏勝、高堂生、戴聖、毛萇、孔安國、劉向、鄭衆、杜子春、馬融、盧值、鄭玄、服虔、何休、王肅、王弼、杜預、范甯等二十一人，配享孔子，「並用其書，垂於國胄」。太宗數幸國子學聽講儒經。命顏師古、孔穎達撰定《五經》疏義，付國學施行。「國學增築學舍四百餘間，國子、太學、四門、廣文亦增置生員，其書、算各置博士、學生，以備衆藝。」「學生通大經已上，咸得署吏」(《崇儒學》)。由此確立了唐代崇儒重教的文教政策，形成了較完備的儒學教育體系，推動了貞觀年間儒學教育高峰出現：「四方儒生負書而至者，蓋以千數。俄而吐蕃及高昌、高麗、新羅等諸夷酋長，亦遣子弟請入於學。於是國學之內，鼓篋升講筵者，幾至萬人，儒學之興，古昔未有也。」(同上)

太宗認爲人性相近，但「必須博學以成其道，亦猶蠡性含水，待月光而水垂；木性懷火，待燧動而焰發；人性含靈，待學成而爲美。是以蘇秦刺股、董生垂帷。不勤道藝，則其名不立」。(同上)這是對教育與人性關係的樸素唯物的解釋。他還說，「夫人久相與處，自然染習」(《納諫》)。他拿自己與堯、舜相比，認爲自己不是聖人，而是璞玉，「玉雖有美質，在於石間，不值良工琢磨，與瓦礫不別。若遇良工，即爲萬代之寶」(《政體》)。像魏徵那樣能直言亟諫的大臣即是他心目中的琢磨璞玉的「良工」。他主張博覽經史，謂「君臣父子，政教之道，共在書內」(《悔過》)。

二、以德才兼備爲擇官標準。唐太宗從封建政治需要出發，高度重視官員的選任，並提出了選才標準。他說：「爲政之要，惟在得人，用非其才，必難致治。今所任用，必須以德行、學識爲本。」（《崇儒學》）又認爲太平之世與亂世用人應有所不同：「太平之時，必須才行俱兼，始可任用。」（《擇官》）從魏徵議，以忠、孝、信、廉爲德行標準，要求官吏做到六正：「一曰，萌芽未動，形兆未見，昭然獨見存亡之機，得失之要，預禁乎未然之前，使主超然立乎顯榮之處，如此者，聖臣也。二曰，虛心進意，日進善道，勉主以禮義，諭主以長策，將順其美，顧救其惡，如此者，良臣也。三曰，夙興夜寐，進賢不懈，數稱往古之行事，以厲主意，如此者，忠臣也。四曰，明察成敗，早防而救之，塞其間，絕其源，轉禍以爲福，使君終以無憂，如此者，智臣也。五曰，守文奉法，任官職事，不受贈遺，辭祿讓賜，飲食節儉，如此者，貞臣也。六曰，國家昏亂，所爲不諛，敢犯主之嚴顏，面言主之過失，如此者，直臣也。」（同上）強調「用得正人，爲善者皆勸；誤用惡人，不善者競進（同上）。」主張量才受職，寧少毋濫。

三、君主正身修道以爲臣民榜樣。唐太宗認爲要使官民奉法，百姓知廉耻，皇帝自己首先應成爲遵行道德的榜樣。他說：「君天下者，惟須正身修德而已，此外虛事，不足在懷。」（《慎所好》）他說，古來帝王凡以仁義爲治者，國祚延長；以暴力施政者，敗亡亦速。「隋煬帝豈爲甲仗不足，以致滅亡，正由仁義不修，而群下叛怨故也。」（《仁義》）。又說：「林深則鳥棲，水廣則魚游，仁義積則物自歸之。人皆知畏避災害，不知行仁義則災害不生。夫仁義之道，當思之在心，常令相繼，若斯須懈怠，去之已遠。猶如飲食資身，恒令腹飽，乃可有其性命。」（同上）

太宗最大的特點是鼓勵臣下直諫：「朕每閑居靜坐，則自內省。恒恐上不稱天心，下爲百姓所怨。但思

正人匡諫，欲令耳目外通，下無怨滯。」（《求諫》）他清醒地認識到，帝制時代政治好壞繫於帝王一身，而「自古帝王多任情喜怒，喜則濫賞無功，怒則濫殺無罪。是以天下喪亂，莫不由此。」（同上）在讀到房玄齡等撰實錄時，指出其中關於玄武門事件記載模糊，要求吏官改削浮詞，直書其事，不爲隱諱。書中不乏此類「正身」的實例。

四、重視太子諸王教育。唐太宗居安思危，爲謀封建王朝長治久安，十分重視太子諸王教育。他說：「太子宗社之本，須有師傅」（《任賢》），「上智之人，自無所染，但中智之人無恒，從教而變」（《尊敬師傅》）。他認爲成王之所以爲「聖君」，是因爲從小受召公、周公輔導，而胡亥之所以殘酷暴虐，旋踵而亡，是其老師趙高「教以刑法」的結果。以此特別强調「尊敬師傅」的重要意義：「明王聖帝，曷嘗無師傅哉？……黃帝學大顛、顓頊學錄圖、堯學尹壽、舜學務成昭、禹學西王國、湯學威子伯、文王學子期、武王學號叔。前代之末，智不同聖人，其無師傅，安可以臨兆民者哉？」（《尊敬師傅》）他下令設三師之位，規定三師之職責是「以德道人」，選拔的標準除學問精通外，尤注重忠、孝、信、誠、剛直的道德品質。

《貞觀政要》記事遠比《唐書》、《資治通鑑》詳細，是研究唐太宗和初唐政治和文化教育的重要歷史材料。唐以後各朝經筵進講常用此書。

研究《貞觀政要》的著述有：元代戈直採錄柳芳、歐陽修、司馬光、宋祁、曾鞏、張九成、胡寅、葉適、真德秀等二十二人議論，並加注釋，於元至順間整理編爲《集論》，日本原田種成編有《貞觀政要語匯索引》（劉桂林）

帝範

〔唐〕李世民

《帝範》二卷，一本作四卷。唐太宗李世民撰。成書於貞觀二十三年（六四九），一說成於貞觀二十二年。後世常以武則天《臣軌》與之合刊。《舊唐書》、《新唐書》皆有著錄，至宋時已佚其半，元吳萊征雲南棘夷時，始得完書。後編入《永樂大典》，清乾隆間四庫館臣復從中輯出。清時又有日本寬文年間（約當清嘉慶間）刊本，清咸豐間伍氏《粵雅堂叢書》據日本傳本刻本，一九二四年東方學會鉛印羅振玉據日本寬文本校刊本；清武英殿聚珍版叢書本，乾隆至道光間長塘鮑氏《知不足齋叢書》校刊本及民國十年上海古書流通處影印本，商務印書館《叢書集成初編》本。

李世民（五九九——六四九），祖籍隴西成紀（今甘肅秦安）。唐王朝建立者李淵次子，六二六——六四九年在位。隋大業十三年（六一九），策動其父起兵反隋。建唐後，封秦王，屢統兵出征，掃平群雄，逐次統一全國。置文學館，集十八學士，以供咨詢。武德九年（六二六），發動玄武門之變，獲帝位，次年改年號貞觀。適時變更，確定「偃武修文」國策。任用房玄齡、杜如晦爲相，強化中央集權，修訂律令，簡政裁員，嚴行考核，發展科舉制度，注意吸取庶族士人參政，擴大統治基礎。注重發展經濟，推行均田制和租庸調法。對外防止

侵擾，促進四鄰間經濟文化交流。對內加强各民族間聯係。重文教，行崇儒興學政策，以儒學爲治國指導思想，以道德、學問爲選官標準，重用儒生。大力發展學校，貞觀年間國子監規模宏大，常住生員達三千餘，並可容八千人講學，是七世紀中葉最高學府和教育中心，並建立完整的教育體系和完備的教學制度。注重文化建設，親自過問修史和整理經書古籍。性好求知，通經明史，能詩善賦，長於書法。其在位期間政績卓著，以「貞觀之治」著稱於世。晚年納諫之心有懈，決策亦有重大失誤。一生所著詩文詔令匯爲《唐太宗集》。生平資料見《舊唐書》與《新唐書》之《太宗本紀》，及唐吳兢所撰《貞觀政要》。

《帝範》專爲太子李治而著，爲誡子論政之作，實爲帝王「家訓」，其序云：「汝（指李治）以年幼，偏鍾慈愛，義方多闕，庭訓有乖，擢自雉城之居，屬以少陽之任，未習君臣之禮節，不知稼穡之艱難。餘每此爲憂，未嘗不廢寢忘食。自軒昊已降，運至周隋，經天緯地之君，纂業承基之主，興亡治亂，其道渙焉。所以披鏡前踪，博採史籍，聚其要言，以爲近誡。爾宜懇切，深以繼位者爲憂，其意已遠遠超出一般家訓。全書分上、下卷，十二篇，前有序，後有後序。文體駢散兼用，語句典雅優美。各篇名如下：君體、建親、求賢、審官、納諫、去讒、誡盈、崇儉、賞罰、務農、閱武、崇文。原有唐賈行注和韋公肅注，今本注無姓名，疑爲元人因舊注而補作。

「序」。先述帝王之位乃皇天眷命，「非可以智競，不可以力爭，」「全憑王者「克明克哲，允文允武」得之。次寫自己創業之艱難：「以弱冠之年，躬擐甲冑，親當矢石，夕對魚麗之陳，朝臨鶴翼之圍，敵無大而不摧，兵何堅而不碎，剪長鯨而清四海，掃欃槍而靜八紘。」再表撰著之目的：希望太子以史爲鑒，持身治國，「戰戰、兢兢，若臨深而御朽，」以保唐朝長治久安。

「君體」。闡述帝王治理天下時應遵循的基本原則。要求「人主之體，如山岳焉，高峻而不動，如日月焉，真明而普照。……寬大其志，足以兼苞，平正其心，足以制斷。」威德致遠，慈厚懷民，「仁撫九族，禮接大臣，奉先思孝，處後思恭，傾己勤勞，以行德義。」

「建親」。論述分封親族對穩固帝位的重要性，列舉歷史上周、秦、漢、魏各代實行封建與否的得失，强調「封建親戚，以爲藩衛。」認爲實行分封須注意防止兩種偏差：一是「封之太强，則爲噬臍之患，」導致諸侯反叛朝廷；二是「致之太弱，則無固本之隆，」會使帝王孤立無援。如欲既分封賢屏，又不致爲害，「莫若章建宗親而少力。」

「求賢」。說明求賢任賢對創業治國的重要作用：「夫國之匡輔，必待忠良，任使得其人，天下自治。」這是因爲，「舟航之絕海也，必假橈楫之功；鴻鶴之凌雲也，必因羽翮之用；帝王之治國也，必藉匡弼之資。故求之斯勞，任之則逸。」强調要看重人才的價值：「雖照車十二，黃金累千，豈如多士之隆，一賢之重？」要求認識人才的特點，注意搜訪求索：「士之居世，賢之立身，莫不戢翼隱鱗，候風雲之運；懷奇蘊異，思會遇之秋。是以明君旁求俊乂，博訪英才，搜揚仄陋，不以卑而不用，不以辱而不尊。」

「審官」。論述如何審察、選擇、任用官吏，以爲治國安邦之要。以巧匠制木爲喻，先說明「良匠無棄材，明君無棄士。」因材而用：「智者取其謀，愚者取其力，勇者取其威，怯者取其慎，無智(愚)勇怯，兼而用之。」再指出：「有輕才者，不可委以重任；有劣智者，不可責以大功。」同時，「函牛之鼎，不可處以烹雞。」小才不可大用，大才也不可小用，量才授官，方能於國於民有益。

「納諫」。闡述國之興衰，其要在於君主能否聽取諫勸。認爲「王者高居深視，虧聰阻明，恐有過而不聞，

懼有闕而莫補。」因此必須「傾耳虛心，佇忠正之說。」只要其議可觀，其理可用，就不必在意其方式方法，不必在乎其身份貴賤。由此造成「忠者瀝其心，智者盡其策，」君臣之間無「隔情」的朝風。

「去讒」。描繪讒佞之徒的嘴臉，指出其危害，告誡後代帝王遠讒臣，杜讒言。指出讒佞之臣的若干特征：「爭榮華於旦夕，竟勢利於市朝」，巧言令色，阿諛奉承，取悅君上，朋黨比周，迫害忠良。並分析了讒臣難絕的客觀原因：「良由逆耳之辭難受，順心之說易從。彼難受者，藥石之苦喉也，此易從者，鴆毒之甘口也。」因此君主應懂得「病就苦而能消」，「命因甘而致殞」的道理。

「誡盈」。主旨在於反對奢侈，着重說明帝王如奢侈無度，將會招致「傾危」之患。指出，如君主高臺深池，聲色犬馬，驕奢淫逸，必致徭役煩，人力竭，賦斂重，民財匱，農商之業廢，人民糟糠不足，「佚樂未終，而傾危已至。」要求帝王「儉以養性，靜以修身，儉則民不勞，靜則下不擾。」

「崇儉」。說明節儉對於治國理民的意義。提倡效法古時賢君，「茅茨不剪，採椽不斲，舟車不飾，衣服無文，土階不崇，大羹不和。」進而要求節制情欲，緊閉耳、目、口、鼻、身五關，「五關近閉，則令德遠盈。」榮辱、安危，全擊於崇儉與否。

「賞罰」。闡述賞罰得當於治理國家十分重要。由天有寒暑論及國須有賞罰。認爲治國既要講仁愛行賞，又須立教令施罰。「顯罰以威之，明賞又化之」，有不可替代的作用。罰之戒民不犯法，賞之勸民安其業。

「務農」。認爲農業是富國、富家之本，表達重農抑商的經濟思想。沿襲「倉庫實則知禮節，衣食足則忘廉耻」的思想，强調「食爲人天，農爲政本」。主張禁絕伎巧，勸課耕織，「使民還其本，欲反其真，」以養仁義之心，絕貪欲之念。

「闓武」。指出好戰與忘戰皆不可取，並說明戰備和用兵的目的與原則。認爲：「好戰則民彫」，「忘戰則民殆」，兵中「不可以全除，不可以常用。」原則是「農隙以講武，習威儀也，三年治兵，辨等列也。」並贊同孔子「以不教民戰，是謂棄之」的告誡，以爲用兵目的在於「利天下」。

「崇文」。着重闡明文治在戰爭結束後的必要和重要。認爲天下平定後，治國方針應適時變更：「夫功成設樂，治定制禮，禮樂之興，以儒爲本。弘風導俗，莫尚於文；敷教訓人，莫善於學。」因此主張「建明堂，立辟雍，博覽百家，研精六藝。」表明唐前期文教政策的基本精神。並自覺認識到軍事行動和文化建設具有不同作用，故須因時而用，有所側重：「文武二途，捨一不可；與時優劣，各有其宜，武士儒人，焉可廢也？」

「後序」。强調十二篇乃帝王施政綱領，堅持之，國將興；背棄之，國必亡。「安危興廢，皆在茲乎！」進而指出：「非知之難，唯行不易；行之可勉，唯終實難。」知道綱領不難，將其付諸行動卻難，堅持實行到底更難。最後總結即位以來的過失，告誡太子以之爲戒。並提醒：「汝無纖毫之功」，尤應崇善廣德。「且成遲敗速者，國之基也；失易得難者，天之位也。可不惜哉！可不慎哉！」

《帝範》十二篇每兩篇成一組，其意或相對，或相近，或相輔，敘述某一方面爲君之道，情感飽含，期待殷切，幾如耳提面命，宜知宜戒，於常人亦有啓發。日本刊本《帝範》、《臣軌》有柳谷散人埜子包父寬文八章跋云：「本朝博士讀之尤尊之。至若鎌倉將軍家皆讀之，有助治道久，何啻中華而已哉！」

有關研究資料有：吳云、冀宇編輯校注《唐太宗集》。（杜成憲）

臣軌

〔唐〕武則天

《臣軌》，一名《臣範》，二卷。唐武則天撰。一說由其近幸之臣奉敕撰。成書於唐高宗晚年，或云成於垂拱元年（六八五）、長壽二年（六九三）。與唐太宗李世民所著《帝範》相對，並行於世。南宋時已散失，《宋史·藝文志》未見著錄，明《永樂大典》、清《四庫全書》均未收入。清阮公達始得日本活字本編入《四庫未收書目》中。主要版本有：一、日本林衡輯《佚存叢書》本，有日本寬文年間（約當清嘉慶間）刊本、光緒木活字本、上海涵芬樓影日本本；二、清咸豐間伍氏《粵雅堂叢書》據日本傳本刻本；三、羅振玉據日本寬文本校以日本弘安十年即元至元二十四年（一二八七）古寫卷子本民國十三年東方學會鉛印本；四、商務印書館《叢書集成初編》本。

武則天（六二四——七〇五），名曌，并州文水（今山西文水東）人。唐高宗后，武周皇帝，六九〇——七〇五年在位。十四歲時選入宮中爲才人，太宗死後爲尼。高宗時復召爲昭儀，永徽六年（六五五）立爲后，參預政事，後號「天后」，與高宗並稱「二聖」。弘道元年（六八三）中宗即位，臨朝稱制。載初元年（六九〇）廢睿宗，自稱聖神皇帝，改國號爲周，改元天授，史稱武周。是中國歷史上唯一的女皇帝。在位時政局尚穩，經濟

有發展。爲顯示氣象更新，改東都洛陽爲神都，政府機構與百官均改名易稱，並屢更年號。爲鞏固統治，貶斥李氏舊臣，任用酷吏，屢興大獄，嚴厲鎮壓反對派，常禍及無辜；對效忠者則委以重任，並放手招官，鼓勵官民自薦。提倡佛教，壓制儒學，鄙視綱常名教，輕賤六藝經傳，以國子祭酒授諸王駙馬，學校遂無《詩》、《書》、禮、樂之授，幾同虛設。考試倡文辭，文士受重用，經生受冷落，然始行殿試之制，首開武舉，常有新創。晚年豪奢專斷，頗多弊政。神龍元年（七〇五）中宗復位，尊爲則天大聖皇帝，是年冬死。一生寫有頗多詩文詔令，有文集一百二十卷，已佚。《文苑英華》、《唐大詔令集》、《全唐文》、《全唐詩》等書輯有其詩文。《舊唐書》卷六、《新唐書》卷七六有傳。

《臣軌》倣《帝範》之意，爲誡臣論政之作。其序云：「比者，太子及王，已撰修身之訓；群公列辟，未敷忠告之規。」故游心策府，用寫虛襟，特著此書。「想周朝之十亂，爰著十章；思殷室之兩臣，分爲兩卷，所以發揮言行，鎔範身心，爲事上之軌模，作臣下之繩準。」以求君臣唱和相依，同功共體。全書分上、下卷，各五章，前有序，後有論。各章名如下：同體、至忠、守道、公正、匡諫、誠信、慎密、廉潔、良將、利人。有注，或爲唐賢行作。

「序」。亟言君臣同體，休戚是均。强調「眇鑒前修，莫不元首居尊，股肱宣力。資棟樑而成大廈，憑舟楫而濟巨川。」認爲君臣之道是父子之義的延伸，奉國奉家之理唯一，事君事父之途無二，「君親既立，忠孝形焉。」並告誡：「家將國而共安，下與上而俱泰，察微之士，所宜三思！」最後表示：以此所撰，普賜下僚。「正言斯重，玄珠比而尚輕；巽語爲珍，蒼璧喻而非寶。是知贈人以財者，唯申即日之歡；贈人以言者，能致終身之福。……自然榮隨歲積，慶與時新。」

「同體」。以四肢之於首、耳目之於心，喻臣與君之關係。首先宣揚君臣同體，「相須而後成體，相得而後成用。……臣以君爲心，君以臣爲體。心安則體安，君泰則臣泰。」既而强調君臣間的主從關係：「夫人臣之於君也，猶四支之載元首，耳目之爲心使也。」「主之任臣，既如身之信手，臣之事主，亦如手之係身。」最後說明君臣各有分職：「君位尊高，九重奧絕，萬方之事，不可獨臨。故置群官，以備爪牙耳目，各盡其能，則天下自化。故冕旒垂拱，無爲於上者，人君之任也，憂國恤人，竭力於下者，人臣之職也。」上下協心，以理國事。

「至忠」。認爲「夫事君者，以忠正爲基。」要求臣下事君，「盡心焉，盡力焉，稱材居位，稱能受祿。不面譽以求親，不愉悅以苟合。公家之利，知無不爲。」甚至「竭力盡勞，而不望其報，程功積事，而不求其賞。」又指出，忠君尤其須表現爲愛民：「忠正者，以慈惠爲本。故爲臣不能慈惠於百姓，而曰忠正於其君者，斯非至忠也。所以大臣必懷養人之德，而有恤下之心。」最後要求，在忠、孝兩者之間，應首擇忠。「欲尊其親，必先尊於君，欲安其家，必先安於國。故古之忠臣，先其君而後其親，先其國而後其家。何則？君者，親之本也，親非君而不存，國者，家之基也，家非國而不立。」

「守道」。引《老子》、《莊子》、《管子》、《文子》、《淮南子》、《說苑》諸書論「道」言論，强調以道治身，持道治國。其所謂道，有自然之道、人倫之道、立身處世之道、治國用兵之道等多種含義。引《老子》曰：「道常無爲而無不爲。」「以道佐人主者，不以兵强於天下。」引《莊子》曰：「夫體道者，無天怨，無人非，無物累，無鬼責，一心定而萬物得。」引《文子》曰：「夫道者無爲無形。內以修身，外以理人，故君臣有道即忠惠，父子有道即慈孝，上庶有道即相親。」

「公正」。由天地、日月、四時無私，推論出人臣應以公心行事。何謂公正？「忍所私而行大義，可謂公

矣。」能否做到公，是選擇臣下的重要標準：「智而用私，不若愚而用公。」要求人臣在朝，一切以公爲轉移：「理官事則不營私家，在公門則不言貨利，當公法則不阿親戚，奉公舉賢則不避仇讎。」認爲秉公是執政之主臬：「理人之道萬端，所以行之在一。一者何？公而已矣。唯公心可以奉國，唯公心可以理家。公道行，則神明不勞而邪自息，私道行，則刑罰繁而邪不禁。」如何做到公？在「先正其心。」

「匡諫」。提倡臣下進諫於君，「夫諫者，所以匡君於正也。」認爲人臣之所以應審爲難，而力諫其君，並非爲自身，而是爲「除君之過，矯君之失也。」能否匡諫君主之過失，是衡量是否忠臣的標準。並廣徵歷史上臣下諫君主的事例，設問：「子從父命，孝乎？臣從君命，忠乎？」說明「國之將興，貴在諫臣；家之將興，貴在諫子」的道理。

「誠信」。從「凡人之情，莫不愛於誠信」的認識出發，提倡君臣、君民、「上下通誠」。認爲「非誠信無以取愛於其君，非誠信無以取親於百姓，故上下通誠，則暗相信而不疑；其誠不通者，則近懷疑而不信。」並以天地、四時信行不訛的事例，要求君臣、父子、兄弟、朋友皆須以信相交，誠信乃仁智之本。如能做到誠信，「臣以信忠其君，則君臣之道逾睦；子以信孝其父，則父子之情益隆。」

「慎密」。認爲：「夫修身正行，不可以不慎；謀慮機權，不可以不密。憂患生於所忽，禍害興於細微。人臣不慎密者，多有終身之悔。」要求臣下言語謹慎，謀慮周密，「言易泄者，召禍之媒也；事不慎者，取敗之道也。」又以慎言爲要，「夫口者，關也；舌者，機也。出言不當，駟馬不能追也。口者，關也；舌者，兵也。出言不當，反自傷也。」因此，「口舌之間，榮辱自來。」強調：「朝省政事，即使親如兄弟妻子，亦無與言。慎言之要，又在『慎其獨』，『在獨猶慎，況於事君乎！況於處衆乎！』」「故大慎者閉心，次慎者閉口，下慎者閉門。」慎言而

至慎獨，就能「終身無過，享其榮祿。」

「廉潔」。歷舉先秦魯相季文子妾不衣帛、公休儀拒受贈魚、晉韓宣子貴而能守清廉的事例，說明：「君子雖富貴，不以養傷身，雖貧賤，不以利毀廉。」要求臣下爲官，奉法以利人，切勿枉法以侵人，管理、領導下級做到公平，面對錢財做到清廉。「廉平之德，吏之寶也。」並勸誡臣下：不爲非其事，不求非其有，即能「遠害而名彰」。「故君子行廉以全其真，守清以保其身。富財不如義多，高位不如德尊。」從精神境界與切身利益兩方面予以提醒、引導。

「良將」。專論爲將之道。先述君、將、兵的相依關係：「夫將者，君之所恃也，兵者，將之所恃也。故君欲立功者，必推心於將，將之求勝者，先致愛於兵。」次述愛兵之道：「務逸樂之，務豐厚之。不役力以爲己，不貪財以殉私。內守廉平，外存憂恤。」並舉寶嬰散金、吳起吮膿的事例，要求傾心愛兵。又述將須以身作則：「暑不張蓋，寒不被裘，軍井未達，將不言渴，軍幕未辦，將不言倦，當其奮戰，必立矢石之間。」與士兵齊勞逸，共安危，情同父子、兄弟。「以愛率下，而不得其死力乎？」再述用兵之道。要求熟習《孫子兵法》、吳起等用兵典範，善於避實就虛、因敵制勝，涉及領兵、佈陣、攻守、地形、糧餉諸方面軍事問題。

「利人」。指出愛民是天道，君主遵天意以理民，又以臣下佐之。「夫臣者，受君之重位，牧天之甚愛，焉可不安而利之，養而濟之哉？」認爲，國恃人民，而人民以衣食爲本，人民衣食無保，就難以勸教。作爲忠臣，「先利於人。」主張勸農功，禁工賈，省徭輕賦，不奪農時，足民衣食。在此基礎上實現國足、君足。「家給人足，則國自定焉。」

「論」。再次強調君臣一體。

《臣軌》宣揚：「君臣之道，上下相資，喻涉水之舟航，比翔空之羽翼。」然主旨則是：「知家與國而不異，君與親而一歸，顯己揚名，惟忠惟孝。」（《論》）字裏行間，或勸勉，或告誡，或引誘，或威逼，其意或隱或現。武則天菲薄儒學，鄙視儒生，《臣軌》也雜取道、法、兵諸家思想，而其主要思想傾向則是儒家道德政治學說，倡導忠孝、正身、貞諫、誠信、慎密、清廉、惠民等規範，表現出對儒家學說取舍褒貶實出於現實政治需要。而其中所闡述爲官、爲人之道，確也頗多可取之處。

有關研究著作有：胡戟《武則天本傳》，吳楓、常萬生《女皇武則天》，鄧賢皓、方義兵《女皇武則天》，羅元貞點校《武則天集》收入現所見武氏文、著與傳記，有羅氏的評說。（杜成憲）

韓昌黎集

〔唐〕韓愈

《韓昌黎集》，又名《昌黎先生集》等。唐韓愈著，門人李漢編。主要版本有：一、宋朱熹考異、王伯大音釋重編《朱文公校昌黎先生集》四十卷、《外集》十卷、《遺文》一卷，爲現存最早校本。有元刻閩麻紗坊本、商務印書館影印《四部叢刊》本。二、宋魏仲舉輯《五百家注音辨昌黎先生文集》四十卷，爲較全的集注本。有清《四庫全書》鈔本。三、宋廖瑩中輯注《昌黎先生集》四十卷、《外集》十卷、《遺文》一卷。有宋廖氏世綵堂刻

本、中華書局《四部備要本》。四、明游局敬輯注《韓文》四十卷、《外集》十卷、《集傳》一卷、《遺集》一卷。有明嘉靖游氏刻《韓柳文》本。五、明蔣之翹輯注《唐韓昌黎集》四十卷、《外集》十卷、《遺文》一卷、《附錄》一卷。有明崇禎安國謨刻《韓柳全集》本。六、《韓昌黎集》。有上海中央書店《國學基本文庫》排印本、《萬有文庫》本。

韓愈（七六八——八二四），字退之，鄭州南陽（今河南孟縣）人。唐代文學家、思想家和教育家。其先世曾居昌黎，故自謂郡望昌黎，世稱韓昌黎。三歲父母雙亡，由兄嫂教養成人。早年刻苦學儒，博覽百家，尤好西漢二司馬及揚雄文章。受獨孤及、梁肅等人影響，尤重視古文。貞元八年四試禮部進士及第，仕途坎坷，幾經起落。曾多年爲學官，先後任四門博士、國子博士、國子祭酒。歷任監察御史、陽山縣令、江陵掾曹、中書舍人、刑部侍郎、潮州刺史、袁州刺史、兵部侍郎、吏部侍郎。始終忠於李唐王朝，以維護中央集權制度，反對藩鎮割據爲己任。與柳宗元、劉禹錫結友，意欲復興儒學，以爲加强皇權、保持國家統一指導思想。堅決排佛，視爲逆倫常、禍社會之源，亟請明令禁止，並構築儒學道統與之抗衡。領導中唐古文運動，倡文以載道，以口語化散體文取代駢文，爲宣傳孔孟之道、推行社會改革服務。一生從事教育，先後撰就「五原」（《原道》、《原性》、《原毀》、《原人》、《原鬼》）、《進學解》、《師說》等論著，對人性、教育作用與目的、人才、教師、治學等問題見解深刻，任職地方官時，捐資、延師、復學，促進地方教育。主持國子監時，嚴加整頓，考校生徒，嚴選教師，組織講學，使學校面貌一新，任官之餘以傳道爲己任，樂於奬掖後學，從者衆多，「韓門弟子」著稱一時。著作除《韓昌黎集》外，尚有未完稿《論語注》十卷，《順宗實錄》五卷。《舊唐書》卷一六〇、《新唐書》卷一七六有傳。

《韓昌黎集》爲韓愈作品總集。《文集》四十卷，卷一至七賦、古詩，卷八聯句，卷九、十律詩，卷十一至十

四雜著，卷十五書啓，卷十六至十八書，卷十九書序，卷二十、二十一序，卷二十二、二十三哀辭、祭文，卷二十四至三十五碑志，卷三十六雜文，卷三十七狀，卷三十八至四十表狀；《外集》十卷，包括賦、歌、議、書、序、對、記、祭文、牒、實錄、傳、碑、聯句、詩等；《遺文》一卷，包括啓、狀、疏、題名、聯句等。其中包括大量教育和與教育有關的論著。主要列舉下列數篇：

《原道》集中論述對儒家道統的構造。針對佛、老學說甚囂塵上，並貶詆孔子爲「吾師之弟子也」，急切舉出儒道與之相抗。强調儒學淵源深厚，遠勝佛道，且世代嬗遞不絕。其統起於堯，「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉」。此後雖也有大儒如荀況、揚雄，但「荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。」（《原道》）致使當時釋老之害尤過於揚墨。故此自命有志於儒道：「韓愈之賢不及孟子，孟子不能救之於未亡之前，韓愈乃欲全之於已壞之後……使其道由愈而粗傳，雖滅死萬萬無恨。」（《與孟尚書書》）其次，指出「古有聖人者立，然後教之以相生養之道，爲之君，爲之師，驅其蟲蛇禽獸而處之中土，」發明衣、食、房、器與工賈，創制禮、樂、政、刑，方有君臣、父子之道，方能抵野獸之爪牙，御天地之寒暑。反之，「如古之無聖人，人之類滅久矣！」（《原道》）古聖賢循誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的「有爲」之道，而使中國成其爲中國。而佛老崇尚虛無，非薄仁義道德，毀滅倫理綱常，廢棄天下國家，「幾何其不胥而爲夷也？」最後，從社會分工角度說明儒者與儒道應立，而釋道二教應棄：古之爲民者四（指士、農、工、商），今之爲民者六（指儒、佛、道、農、工、商）；古之教者處其一，今之教者處其三。農之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；賈之家一，而資焉之家六。奈之何民不窮且盜也！」釋道泛濫，使現實中腦力勞動與生產勞動比例嚴重失衡，造成嚴重社會問題。除《原道》外，

《處州孔子廟碑》褒揚孔子，認爲「生人以來，未有如孔子者，其賢過於堯舜遠者」，《讀荀》推崇孟子，以爲孟子得儒學正傳純粹無疵，「醇乎醇者也」，《論佛骨表》和《與孟尚書書》等表示排佛堅定信念，皆推明儒道力作。

《原性》着重論述「性情三品」的人性論，又以之爲據，說明教育作用。認爲「性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也」。人性又分爲上、中、下三品，「上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。」情的狀況視性而定，亦有三品之分。性的內容是仁、禮、信、義、智五德，情的表現則有喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七情。五德在三品之性中的比重與作用各異：上品之性善，以仁德爲主，亦通於另四德；相應地必發爲上品的情，「動而處其中」，表現都能合乎規範。中品之性既可能善也可能惡，在生活中表現爲仁德有所不足或有所違背，其餘四德或具備然而不完全純粹，相應地發爲中品的情，雖有過份與不及，但也能求得其合乎道德規範的要求。下品之性違背仁德，也不合其餘四德，相應地必發爲下品的情，任情而動，不可能合乎道德。三品性情決定教育所能起的作用：「上之性就學而愈明」，教育可使其善充分發揚，使君爲聖君，臣爲賢臣；「中焉者可導而上下」，教育條件就起重要作用，或上或下都取決於此；「下之性畏威而寡罪」，既不可能接受仁德，就不必言教育。上下兩品之性不可能移易，既不必擔心上品之性墮落，也不必指望下品之性遷善。三品性情因此決定教育權利：「上者可教，而下者可制也。」教育應有等級之差，下品之性者不應享有教育權利。最後，認爲孟軻性善論、荀況性惡論、揚雄性善惡混之說都各有所得與所失，都是得其一失其二，有失完全。事實是有人善、有人惡、有人兼善惡而可善惡，性三品說可以說明所有人性。性情三品說是對漢代董仲舒「聖人之性」、「中民之性」、「斗筲之性」的人性三分說和「性仁情貪」的性情二分說的發展。

《原毀》、《通解》、《伯夷頌》、《省試顏子不貳過論》、《五箴》、《答尉遲生書》等篇，主要表達道德修養問題。認爲學者道德與文章之間，道德爲本，本固方能葉茂、果碩：「夫所謂文章者，必有諸其中，是故君子慎其實。實之美惡，其發也不掩。本深而末茂，形大而聲宏，行峻而言厲，心醇而氣和，昭晰者無疑，優游者有餘。體不備不可以爲成人，辭不足不可以爲成文。」（《答尉遲生書》）儘管仁、禮、信、義、智五德根源於人性，但若想充分發展，必須有相應的道德教育。「且五常之教，與天地皆生，然而天下之人，不得其師，終不能自知而行之矣。」（《通解》）道德修養需教師引導，而擇師正表現修養的主觀努力。修養尚須注意原則：其一，嚴於律己，寬以待人。「古之君子，其責己也重以周，其待人也輕以約。重以周，故不怠；輕以約，故人樂爲善。」「今之君子則不然，其責人也詳。其待己也廉。詳，故人難於爲善；廉，故自取也少。」（《原毀》）責己嚴待人寬，首先能自益，同時也是益人，而益人更能益己。其二。有堅定的道德信念。「士之特立獨行，適於義而已。不顧人之是非，皆豪杰之士，信道篤而自知明者也。」「今世之所謂士者，一凡人譽之，則自以爲有餘；一凡人詆之，則自以爲不足。」實不可取。應學伯夷，篤守其道，「窮天地亘萬世而不顧。」（《伯夷頌》）其三，要學會自我省思，除邪念於未萌。「所謂過者，非謂發於行，彰於言，人皆謂之過而後爲過也，生於其心，則爲過矣。」如能時時省思，對不善之心「蓋能止之於始萌，絕之於未形，不貳之於言行也，」就能與顏回一般。（《省試顏子不貳過論》）其四，要懂得知過必改。「人患不知其過，既知之不能改，是無勇也。」（《五箴》）知過必改是光明正大之事。作《五箴》，目的就在「以訟其惡」，自知、自律、自强。

《進學解》專論治學。其一，學習須勤：「業精於勤，荒於嬉，行成於思，毀於隨。」自稱曾「口不絕吟於六藝之文。手不停披於百家之編。……焚膏油以繼晷，恒兀兀以窮年，」以勤學爲樂事。其二，學習須注意方

法。既要博：「貪多務得，細大不捐。」又要在博的基礎上求精：「沉浸醲郁，含英咀華。」潛心玩味，取其精粹。「學雖勤而不由其統，言雖多而不要其中」的學習，不可取。學習還要視對象不同而措施有異，如：「記事者必提其要，纂言者必鉤其玄。」其三，學習應抱定志向。一方面，「觝排異端，攘斥佛老，補苴罅漏，張皇幽眇。尋墜緒之茫茫，獨旁搜而遠招。障百川而東之，迴狂瀾於既倒，」有光大儒道的使命感。另一方面，要防止「文雖奇而不濟於用，行雖修而不顯於衆」，爲學習而學習的現象，以求讀書而用世。最後，學習要耐得住寂寞，無怨無艾：「諸生業患不能精，無患有司之不明；行患不能成，無患有司之不公」。只要學業有成，終能見用。

《師說》專論教師、師道乃至儒道。針對科舉重文學輕從師、漢唐章句之師受人輕賤和佛道興盛造成「不聞有師」的「師道不傳也久矣」的狀況，抗顏立論，弘揚師道。首先，從「人非生而知之者，孰能無惑」出發，肯定「學者必有師」。堅持了儒家一貫的教育主張。其次，提出教師的基本任務是「傳道、授業、解惑」。傳道，即傳《原道》所倡的儒家仁義之道、治國平天下之道；授業指教授儒家「六藝經傳」與古文；解惑，即解除學道與業過程中的疑問。三者中，傳道爲首，並貫穿於授業、解惑之中。其三，提出以「道」爲求師標準，認爲「道之所存，師之所存也。」必須「學無常師」，求師無限制。其四，由「巫醫樂師百工之人，不耻相師」，論及士人須糾正「耻學於師」之陋習，倡導互相學習，甚至師弟子之間也應「相師」。認爲「弟子不必不如師，師不必賢於弟子，聞道有先後，術業有專攻，如是而已。」所論見解深刻、觀點鮮明、表述精當，一經發表，即產生震動，並成爲後世關於教師問題的經典論述。

《雜說》四首之四以其切身經歷，有感而發，集中表達其人才觀。以伯樂喻識才、用才者，以千里馬喻人

才，指出：「世有伯樂，然後有千里馬。千里馬常有，而伯樂不常有。」世上不乏人才，而乏有善識才、用才者；善於識才、用才於人才最爲關鍵。因用才者不識才，常使「名馬」「祇辱於奴隸之手，駢死於槽櫪之間」，而無以致千里。故須以養千里馬之法養千里馬，以待人才之特殊措施待人才，即合理使用、優厚待遇、關心理解，以改變「策之不以其道，食之不能盡其材，鳴之而不能通其意」，因而嘆息「天下無馬」的狀況。《省試學生代齋郎議》、《舉張籍狀》、《上宰相書》等多篇文章還具體表述了正確選才、用才的見解。

有關研究著作有：宋方崧卿《韓集舉正》十卷，朱熹《昌黎先生集考異》十卷，清陳景云《韓集點勘》四卷，沈欽韓撰、胡承珙訂《韓集補注》一卷，今人馬其昶校注、馬茂元整理《韓昌黎文集校注》等。對單篇《師說》的闡述著作有：宋柳開《續師說》，王令《師說》，明張烈《續師說》，清黃宗羲《續師說》，廖燕《續師說》，章學誠《師說》等。（杜成憲）

柳宗元集

〔唐〕柳宗元

《柳宗元集》，又名《唐柳先生集》、《唐柳河東集》、《河東先生集》、《柳河東集》。四十五卷，外集二卷，補遺一卷。唐柳宗元著。柳宗元死後由劉禹錫編定。通行本有：南宋慶元六年（一二〇〇）以前的《新刊增廣

百家詳補注唐柳先生集》，南宋世綵刻《河東先生文集》，南宋原刻、清《四庫全書》鈔本《五百家注音辯唐柳先生文集》，明正統十三年（一四四八）刻《增廣注音辨唐柳先生集》、嘉靖年間刻《唐柳先生集》，崇禎六年（一六三三）刻《韓柳全集》本，上海人民出版社一九七四年版《柳河東集》，中華書局一九七九年版《柳宗元集》（此為目前最好的本子）。

柳宗元（七七三——八一九），字子厚，祖籍蒲州解縣（今山西運城西南），解縣在當時屬河東郡，後人亦稱他為柳河東。貞元九年進士及第，十四年中博學宏辭科，先後任集賢殿正字、京兆府藍田尉、監察御史和禮部員外郎。永貞八年（八〇五），作為王叔文改革集團主要成員參與「永貞革新」，僅一百天而失敗，被遠貶韶州，途中又改貶為永州（今湖南零陵縣）司馬，十年後又被貶為柳州刺史，逝於柳州任內，後人又稱他為柳柳州。柳宗元的教育活動從集賢殿正字開始。其時京師青年學子慕名至其門求教者甚多，他「不敢虛其來意，有長必出之，有不至必惎之」（《報袁君陳秀才避師名書》），由此而成名者不少。他對國子司業陽城整頓太學學風給予高度評價，並對陽城因同情太學生薛約言事遭謫和太學生集體請願挽留陽城表示同情和支持。被貶永州、柳州期間，對遠道而來拜師求教和以書信請教的青年學子一一悉心指教，經他指導成為名士者所在甚多。他重視教育的教化作用，大修孔廟，重建州學，教民廢陋習、易風俗，推動了邊遠地區的社會發展。事迹見柳宗元《與楊誨之第二書》、韓愈《柳子厚墓志銘》、宋文安禮《柳先生年譜》，《舊唐書》卷一六〇、《新唐書》卷一六八有傳。

《柳宗元集》收錄了柳宗元所有作品。比較集中反映柳宗元教育思想的文章有：《答韋中立論師道書》、《師友箴並存》、《答嚴厚與秀才論為師道書》、《極袁君陳秀才避師名書》、《答韋珩示韓愈相推以文墨事書》、

《時令論》(上下)、《送易師楊君序》、《送元十八山人南游序》、《與劉禹錫論周易九書》、《六逆論》、《非國語序》、《與呂道州溫論非國語書》、《答吳武陵論非國語書》、《四維論》、《天爵論》、《說車贈楊誨之》、《與楊誨之書》、《鬱箴》、《送元秀才下第東歸序》、《送豆蓋膺秀才南游序》、《送崔子符罷舉詩序》、《與友人論爲文書》、《極崔黯秀才論爲文書》、《與李睦州論服氣書》、《與楊京兆憑書》、《復杜溫夫書》、《種樹郭橐駝傳》、《與太學諸生喜詣闕留陽城司業書》。

柳宗元的教育思想可歸納爲以下幾個方面。

一、以培養「濟世安民」的君子爲教育目的。他說「伊尹以生人爲己任，管仲曁浴以伯濟天下、孔子仁之，凡君子之道，舍是宜無以爲大者也」(《與楊誨之第二書》)，所謂「生人」指反對言無言神而不言人，「受命不於天，於其人，休符不於祥。於其仁。惟人之仁，匪祥於天，匪祥於天，茲惟貞符哉！」(《貞符》)，主張一切禮樂刑政制度教育都必須符合「生人之意」，即以人而非神爲中心，這種君子之道就是聖人之道，也就是堯舜孔子之道。他說：「聖人之爲教，立中道以示於後」，「立大中，去大惑，舍是而曰聖人之道，吾未之信也」(《時令論下》)，「聖人之道，不窮異以爲神，不引天以爲高，利於人，備於事，如斯而已矣」(《時令論上》)，認爲行聖人之道，以「生人」爲己任是君子的歷史使命，也是衡量學者是否成爲君子的標準。

他認爲明道是行道的前提，「聖人之道，學焉而必至」(《送從弟謀歸江陵序》)，「聖人之言期以明道」(《極崔黯秀才論爲文書》)，主張以聖人之經籍爲取道之原，「本之《書》以求其質、本之《詩》以求其恒、本之《禮》以求其宜，本之《春秋》以求其斷、本之《易》以求其動，此吾所以取之原也」(《答韋中立論師道書》)。

二、提倡求師問道。他說：「不師如之何，吾何以成」(《師友箴》)，主張重視教師的作用，但由於「自魏、

昏氏以下，人益不事師。今之世，不問有師，有輒嘩笑之，以爲狂人」(《答韋之立論師道書》)，所以導致「舉世不師，故道益離」(《師友箴》)的局面，他把師與道緊密聯繫在一起，認爲要明道就要向教師學習。師在道在，做教師不在於有無教師之名，而在其有無傳授聖人之道的修養，「道苟在焉，傭丐爲偶，道之反是，公侯以走」(同上)。他本人正是這樣做的，「僕之所拒，拒爲師弟子之名，而不敢當其禮者也。若言道講古窮文辭，有來問我者，吾豈嘗瞋目閉口耶？……苟取其名全其實，以其餘易其不足，亦可交以爲師矣。如此無世俗累而有益乎已，古今未有好道而避是者。」(《答嚴厚與秀才論爲師道書》)「交以爲師」等於把師生關係變成師友關係，以師爲友，含有學術討論上的平等與民主因素。

三、育人應順應自然。《種樹郭橐駝傳》描寫了一位不知名的駝背老人，種的樹不僅棵棵能活，而且都長得很旺盛。有人問其道理，老人說：「橐駝非能使木壽且孳也。能順木之天，以致其性焉爾！凡植木之性，其本欲舒，其培欲平，其土欲故，其築欲密。既然已，勿動勿慮，去不復顧。其蒔也若子，其置也若棄，則其天者全而其性得矣。故吾不害其長而已。非有能碩茂之也。」育人的道理也同種樹一樣，教育要順從人的自然成長規律，但同一般自然主義者不同，柳宗元並不主張放任自流，他仍然强調人的後天努力，主張「君子學以植其志，信以篤其道」(《送薛判官量移序》)，把後天立志與努力學習相結合，「志存焉，學不至焉，不可也」(《送表弟呂讓將仕進序》)。

四、主張博極群書。柳宗元認爲「君子之學，將有以異也，先必窮究其書」(《與劉禹錫論周易九六書》)，主張學者「讀百家書」(《與楊京兆憑書》)。除以五經爲本外，還可兼讀諸子百家，反對把五經當作教條，提倡以懷疑態度來讀書，不盲目崇古。並提出文以明道的觀點，「道假辭而明，辭假書而傳」，主張「學者應求諸道

而遺其辭」(《極崔黯秀才論爲文書》)。

作爲唐代著名教育家，柳宗元的滲透着無神論和唯物論思想的教育理論，博採衆家之長的治學主張，去名取實的師道觀及反對章句師的主張，都是對中國教育思想史的貢獻，對轉變唐中葉頹廢的學風，恢復和改革傳統的儒家教育，都起到了積極作用。

有關《柳宗元集》的研究著述有：南宋《新刊增廣百家詳補注唐柳先生文集》、王應麟《困學紀聞》卷一七《柳州文可疑諸篇》，清陳景云《柳河東集點勘》，吳汝倫《柳州集點勘》，清何焯《義門讀書記》，近人章士釗《柳文指要》等。　(劉桂林)

復性書

〔唐〕李翺

《復性書》，三篇。唐李翺著。貞元十六年(八〇〇)撰成，收入所著《李文公集》卷二。通行本有：明毛氏汲古閣《三唐人文集》刻本，成化十一年刻本，清乾隆間《四庫全書》鈔本，商務印書館《四部叢刊》本。

李翺(七七二——八四一)，字習之，隴西成紀(今甘肅秦安西北)人。貞元進士，歷官校書郎、京兆府司錄參軍、國子博士兼史館修撰、考功員外郎、盧州刺史、諫議大夫、桂州刺史、潭州刺史、刑部侍郎、户部侍

郎、檢校户部尚書、山南東道節度使。勤研儒學，又從韓愈學古文，是古文運動和復興儒學的中堅人物。追隨韓愈，倡導思孟學派思想，儼然以《中庸》道統繼承者自居。激烈抨擊佛教，深以爲禍，卻又接受佛學觀點尤其是將佛學心性學說雜糅於儒學，又融入儒家人性論，尤其是漢唐性善情惡的人性論，形成以「復性」爲追求的人性與教育學說。政治上要求革除弊政，主張史官之職在於勸善懲惡，正言直筆，實載事功。著作有《李文公集》十八卷。《舊唐書》卷一六〇、《新唐書》卷一七七有傳。

《復性書》是李翺的代表作，是專論人性與教育目的、作用和方法的論著，分上、中、下三篇。

上篇着重分析人性，論述性與情的關係，說明何以必須滅情復性，以及寫作此文的緣由。可視爲全文總論。

首先，解釋何爲性，何爲情，以及性與情的對立消長關係。「人之所以爲聖人者，性也，人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯匿矣。非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。」如同水之渾濁，其流必不清，火之生烟，其光必不明。反之，如能使「沙不渾，流斯清矣，煙不鬱，光斯明矣，情不作，性斯充矣。」

其次，說明性情相依、聖人與百姓其性情同，以及造成性有明、惑差別的原因。「性與情不相無也。雖然，無性則情無所生矣。是情由性而生。情不自情，因性而情，性不自性，由情以明。」「性者，天之命也」，「情者，性之動也。」但何以會造成「聖人得之而不惑者也」，「百姓溺之而不能知其本者也」的差別？全在於「聖人者，豈其無情邪？聖人者，寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光，制參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情也，未嘗有情也。然則百姓者，豈其無性者邪？百姓之性，與聖人之性弗差也。雖然，情之所昏，交相攻伐，

未始有窮，故雖終身而不自睹其性焉。」

第三，指出正因爲聖人能自覺「復其性」，自然就成爲「先覺者」。聖人懂得「至誠」，做到「至誠」，能夠「寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默無不處於極也」，因此能「復其性」。「復其性」，並非自外界獲取什么，而只是復歸人的天性善的本源，「能盡其性而已矣。」以此爲據，如《中庸》所言：「能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」以此，「聖人者，人之先覺者也。」

第四，强調聖人盡其性進而須盡人之性，而每個人也都能夠「至於聖」。「聖人知人之性皆善，可以循之不息，而至於聖也。故制禮以節之，作樂以和之」，一切視聽言行都循禮而動，「所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。」只要做到「聖誠」，人人都可以「復性」、「盡性」，臻於聖人境界。

第五，說明爲傳播孔子之道，而專門撰作此文。自稱：孔子之門顏回、子路、曾參都得聖人之道，傳子思，子思以《中庸》傳之孟軻，此後，性命之書雖存，而學者不能明，不知道之所傳。「有問於我，我以吾之所知而傳焉，遂書於書，以開誠明之源，而缺絕廢棄不揚之道，幾可以傳於時，「命曰《復性書》，以理其心，以傳乎其人。烏戲：夫子復生，不廢吾言矣。」

中篇以問答形式，着重講述如何復性。可視爲全文的修養論。

復性的根本問題是如何使人性擺脫情欲的困擾，又須講究步驟，注意原則。第一步是達到「無慮無思」的「齋戒」狀態，但還不能做到徹底的「靜」，而動靜不息，其情必生，「如以情止情，是乃大情也。」因此第二步要達「本無有思」的「心寂」狀態，「心寂不動，邪思自息，惟性明照，邪何所生？」是人，就無法杜絕聞見和隨

之而來的外物誘惑，而正確的狀態是「其心寂然」，「其心昭昭然」，任憑萬物頻來，我自心明如鏡，不爲所動。「明辨焉，而不應於物者。」此謂之「致知」，「知至」而至意誠、心正、身修、家齊、國理、天下平的「參天地」境界。爲保證「心寂」不動，還須做到「慎其獨」、「守其中」，做到克制「嗜欲」與「妄情」，做到持之以恒，終歲不違、終身不息。

下篇立足於人的屬性，强調勤勉修養是人類的天職。可視爲全文的結論。

指出人與萬物秉受同一「氣」，就此而言，人與物皆物；然而受氣而成形，人與物就有區別，人「其所異於禽獸蟲魚者，豈非道德之性乎哉？」人秉氣而成其爲人甚是難得，而人「生乎世，而又非深長之年也。以非深長之年行甚難得之身，而不專專於大道，肆其心之所爲，則其所以自異於禽獸蟲魚者，亡幾矣。」人當自勉，應當「終日志於道德猶懼未及也！」

《復性書》三篇觀點明確，邏輯性强，是中唐儒學人性論的代表作。其對古代人性學說和教育理論的發展、貢獻表現在：漢唐以來爲董仲舒、韓愈所論證的强調人性等級差別的「性三品」說被捨棄，吸取佛教禪宗「一切衆生，皆有佛性」的思想，倡導「人之性皆善」的原始儒學人性觀的平等精神，更强調人性所具有的教育可能性和發展可能性，以及個體向善的內在自覺，把外在於人、强制人接受的倫理綱常，內化爲內在於人而與人性相一致，爲人們自願遵守的道德規範。同時，發展漢唐以來的性、情二分說，提出「性善情惡」、「溺情惑性」與「寂心明性」、「滅情復性」這一完整的教育和修養過程，將儒家「慎獨」、「誠明」，與佛教「定慧」、「止觀」，乃至道家「心齋」、「坐忘」糅爲一體，形成主靜的修養理論，重新解釋了早期儒家的心性學說，以期使之重得發揚。宋代理學家劃分「天地之性」與「氣質之性」，倡導「存天理，天人欲」的人性和教育學

說，在此已初現端倪。

有關研究資料有：《中國大百科全書·哲學卷》「復性書」條，《中國哲學史資料匯編·隋唐部份》（中華書局一九六五年版），係培青《隋唐五代教育論著選》「李翱」篇等。（杜成憲）

女論語

〔唐〕宋若莘　宋若昭

《女論語》，十二章。傳唐宋若莘撰，宋若昭申釋。至遲在唐貞元初（七八五）前後撰成。版本流傳甚多，主要有：《女四書》李光明莊本和江左書林本，《說郛》宛委山堂本，西京清麓叢書本（外編），共賞書局光緒十四年刊本等。

宋若莘（？——八二〇）、宋若昭（？——八二五），貝州清揚（今河北清河）人。唐代女學士。世以儒學著聞，至宋庭芬，能詞章，生五女，皆聰慧，長曰若莘，次曰若昭、若倫、若憲、若荀。宋庭芬親授以經藝，課以詩賦，年未及笄，皆善文詞。若莘、若昭尤高，且性素潔，不尚靚妝華飾，不願歸人，欲以學名家。若莘教誨諸妹，有如嚴師。貞元四年（七八八）經人表薦，並召入宮，試詩賦兼問經史大義，唐德宗嘉其才華出衆，志操不群，不以宮妾待之，稱爲「學士先生」，擢其父爲饒州司馬。自貞元七年起，宮中秘禁圖籍，由若莘總領。元和

末，若莘卒，以若昭通曉歷練，令繼其職，官尚宮，六宮嬪妃、諸王、公主、駙馬皆尊之爲師，憲、穆、敬三帝皆呼爲先生。卒後進封梁國夫人，而以若憲繼其職。《舊唐書》卷五二、《新唐書》卷七七有傳。

《女論語》是宋若莘爲教誨諸妹而作。做《論語》體例，以前秦太常韋逞之母宣文君宋氏代孔子，以曹大家等代顏回、冉有，通過問答形式，講明婦道所宜。宋若昭爲之傳注，以申釋之。然今存《女論語》，假曹大家訓女口氣，分十二章，均爲四言韵語，亦非問答體，不像宋若莘原著。是宋若昭傳注如此，或是後人所著假曹大家言而託名宋氏撰，已難詳考。明清間，與漢班昭《女誡》、明成祖后徐氏《內訓》、儒者王相母劉氏《女範捷錄》，合編爲《閨閣女四書》，王相爲之注，成爲一套傳授婦道的婦女教育教材。後世還被收入多種女教讀物匯編中，流傳甚廣。日本自明曆二年（一六五六）起流傳有數種《女四書》，所收篇目不同，但均有《女論語》。

《女論語》全書十二章。另有前言一。

前言假曹大家之口，說明寫作意圖：「九烈可嘉，三貞可慕。深惜後人，不能追步。乃撰一書，名爲《論語》，敬戒相承，教訓女子。若依斯言，是爲賢婦，罔俾前人，傳美千古。」

立身章第一。指出「凡爲女子，先學立身，立身之法，惟務清貞，清則貞潔，貞則身榮。」要求言語行止都須中規中矩：「行莫回頭，語莫露齒，坐莫動膝，立莫搖裙，喜莫大笑，怒莫高聲。」注意守身如玉：「內外各處，男女異群。莫窺外壁，莫出外庭。窺必掩面，出必藏形。男非眷屬，莫與通名。」只有「立身端正，方可爲人。」

學作章第二。認爲「凡爲女子，須學女工。」女工包括紉麻緝苧，養蠶煮繭，紡紗織布，做鞋補襪，引綫綉絨等方面，要求「補聯紉綴，百事皆通。」如此，不僅衣不愁破，家不愁窮，更可以不至因「針綫粗率，爲人所

攻，嫁爲人婦，耻辱門風。衣裳破損，牽西遮東，遭人指點，耻笑鄉中。」

學禮章第三。講明女子待人接物之道。一是待客。要讓坐辦茶，言行輕緩，稱叙得體，問答殷勤。切勿傲客，有相欺侮。二是作客。要注意禮數，相見叙事，不宜久駐。主人留飯，酒略沾唇，食既止箸。切莫「呼湯呷醋，醉後顛狂」，「身未回家，已遭點污。」三是遇人。如是生人，應「低頭看顧」；如是鄰里，莫「說三道四」。以免招致惡名，「辱賤門風，連累父母，損破自身，供他笑具。如此之人，有如犬鼠。」

早起章第四。要求女子「五更雞唱，起着衣裳，盥漱已了，隨意梳妝。」然後「拾柴燒火，早下廚房，磨鍋洗鑊，煮水煮湯。」及時安排全家一日三餐飯食菜蔬。一定「莫學懶婦，不解思量，黃昏一覺，直到天光。」或者「容顏齷齪，手腳慌忙」，或者「饑餔爭嘗」，佳肴偷藏，都是「丑呈鄉里，辱及爹娘」的事。

事父母章第五。要求「女子在堂，敬重爹娘。每朝早起，先問安康。寒則烘火，熱則扇涼，饑則進食，渴則進湯。」進一步，「父母言語，莫作尋常，遵依教訓，不可强良」。「父母有疾，身不離床，衣不解帶，湯藥親嘗，求神燒香，祁求安康。父母故去，認真居喪，設祭禮拜，超上天堂。」

事舅姑章第六。認爲侍奉公婆，一如父母。「敬事阿翁，形容不睹，不敢隨行，不敢對語。如有使令，聽其囑咐。姑坐則立，使令便去。……換水堂前，洗濯巾布，齒藥肥皂，溫涼得所。」對老人，「飯則軟蒸，肉則熟煮。」如此「日日一般，朝朝相似。傳教庭幃，人稱賢婦。」切莫學悍婦，「咆哮尊長，說辛道苦。呼喚不來，饑寒不顧。」

事夫章第七。强調「女子出嫁，夫主爲親。前生緣份，今世婚姻。將夫比天，其義匪輕。」要求夫婦恩愛，相敬如賓。「夫有言語，側耳詳聽，夫有惡事，勸諫諄諄。」日常生活，不可自專。夫如有病，終日勞心，夫如發

怒，忍氣吞聲；莫教饑渴，莫使受凍。尤其應做到「同甘同苦，同富同貧，死同棺槨，生共衣衾。」如此和樂瑟琴，百口傳聞。

訓男女章第八。認爲子女長成，應教之有序。「訓誨之權，實專於母。」對男孩，應爲之延請師傅，讀詩學禮，尊敬師儒。對女孩，使處閨門，少令出户，「喚來便來，教去便去。」勤學女工，訓他禮數。無論男女，皆應知書，又須達禮，光彩門户，榮耀先祖。

營家章第九。說明勤儉持家之道。「營家之女，惟儉惟勤。勤則家起，懶則家傾，儉則家富，奢則家貧。」灑掃門庭，耕種田畝，炊廚茶飯，蓄牲養畜，莫不須勤；錢銀五谷，油鹽醬醋，家用器物，收拾經營，無不須儉。做到「酒漿食饌，各有餘剩。夫婦享福，歡笑欣欣。」

待客章第十。專講賓主之禮。「客來則點茶遞水，然後通立堂前，聽夫言語；留客則殺雞爲黍，菜肴豐盛，有光門户；留居則點燈擎燭，安排卧具，溫涼得趣；客去則置辦別酒，十分殷勤。切忌客來無備，慌忙無措；夫留客人，妻懷嗔怒，在客面前，打兒罵女。

和柔章第十一。强調女子處家，「以和爲貴，孝順爲先。」公婆、姑嫜有責，聞如不聞。上房下户，和善相處，是非長短，休去爭執。家醜不傳，鄰里和睦，有來有往，須講禮數。

守節章第十二。要求女子「第一守節，第二清貞。」不隨意出閨閣，不暗中出門户，以免引起是非，招惹不清，「一行有失，百行無成。」「夫妻結發，義重千金。」丈夫如遇不幸，則三年重服，堅守心志，保持家業，整頓墳塋，「有生有死，一命相同。」

最後總結道：「此篇《論語》，談盡題容。後人依此，日月相逢。切須記取，不可朦朧。若依斯言，享福無

窮。」

《女論語》是自東漢《女誡》以來無數女教讀物中最具代表性的一種，對古代婦女應知、應務以四言韵語形式分類編撰，既周備詳致，又簡易明了，且朗朗上口，易誦易記。既提倡敬老愛幼、夫妻和睦、親鄰友善、勤勞儉樸、斯文禮貌等美俗，也宣揚男尊女卑、柔弱馴順、克己禁欲等陋規。

有關研究資料有：孫培青《隋唐五代教育論著選》中《女論語》的校點、題解，《中國大百科全書·教育卷》中「《女四書》」條等。（杜成憲）

皮子文藪

〔唐〕皮日休

《皮子文藪》，原名《文藪》。十卷。唐皮日休的自編詩文集。咸通七年（八六六）編成。傳世刻本主要有：明公文紙本，許自昌校刊本，清《四庫全書》本，盧氏據明倣宋本，光緒八年郯城于氏影宋本，光緒二十一年合肥李氏重刊宋本，商務印書館《四部叢刊》本，以及日本享和二年（一八〇二）刊本。

皮日休（約八三四——約八八三），先字逸少，後改襲美，襄陽（今湖北襄樊市）人。早年隱居鹿門山，自號鹿門子、間氣布衣、醉吟先生等。與陸龜蒙友善，以「皮陸」齊名。一說以姓氏稀僻，於咸通八年進士科「榜

末及第」。曾官太常博士。黃巢起義軍入長安，任爲翰林學士。舊史稱因受命作讖而爲黃巢所害，又云巢兵敗後爲李唐統治者所誅，或謂巢起義後流落江南病死。出身寒門，少年時參加過生產勞動，後周游江漢京師間，行程「二萬里」，廣泛接觸社會，其相當部份詩文針砭時弊，暴露統治腐朽，同情人民疾苦，爲晚唐進步詩派代表。其文師韓愈，大都借古諷今，直抒胸臆，鋒芒畢露。除代表作《文藪》外，尚有《鹿門隱書》六十卷，大都散佚。生平事迹亦散見於《文藪序》、《皮子世錄》、《唐才子傳》卷八、《舊唐書·僖宗紀》、《新唐書·黃巢傳》等。

《文藪》成書與命名，據作者《文藪序》云：咸通七年，「日休射策不上第，退歸州東別墅，編次其文，復將貢於有司。發篋叢萃，繁如藪澤，因名其書曰《文藪》焉。」然是書絕非簡單的行卷、溫卷之作，而是揭露時弊，有感而發之書，意在「上剝遠非，下補近失」。書中各篇多有緣起：「傷前王太佚，作《憂賦》，慮民道難濟，作《河橋賦》，念下情不達，作《霍山賦》，憫寒士道壅，作《桃花賦》……」其餘碑、銘、贊、頌、論、議、書、序，均「非空言也。較其道，可在古人之後矣！」（《文藪序》）全書卷目：卷一賦，卷二諷、悼，卷三文，卷四碑、銘、贊，卷五文論、頌、序，卷六箴，卷七、八雜著，卷九書，卷十詩。書前有自序，書後爲《皮子世錄》。有明許自昌、袁表、清愛新覺羅弘歷、李松蔣等人序跋。書中《原化》、《文中子碑》、《請韓文公配饗太學書》、《請孟子爲學科書》、《移成均博士書》等篇較多反映其振興儒道的教育觀點。

《文中子碑》推崇隋代大儒王通光大儒學的業績：「大道不明，天地淪精。俟物聖教，乃出先生。百氏黜迹，六藝騰英。道符真宰，用失阿衡。先生門人，爲唐之楨。差肩明哲，接武名卿。未逾一紀。致我太平。先生之功，莫之與京。」以爲孔子刪《詩》《書》、定《禮》《樂》、贊《周易》、修《春秋》，王通則撰《禮論》、《續詩》、

《元經》、《易贊》，重新發揚六藝，孟子培養高足公孫丑、萬章，王通則有薛收、李靖、魏徵、李勣、杜如晦、房玄齡，爲貞觀之治造就人才。如其「生於孔聖之世，余恐不在游夏之亞」，「苟唐得而用之，貞觀之治不在於房、杜、褚、魏矣！」據此論之，「較其道與孔孟，豈徒然哉？」

《請韓文公配饗太學書》贊頌韓愈振興儒道的歷史貢獻。指出，自孟子、荀卿翼傳孔道以至於文中子（王通），王通之後，「曠百祀而得室授者，唯昌黎文公焉。」韓愈其文「蹴楊、墨於不毛之地，糅釋、老於無人之境，故得孔道巍然而自正。」韓愈其人，「身行聖人之道，口吐聖人之言，行如顏閔，文若游夏」，「吾唐以來，一人而已。」認爲「仲尼之道，否於周秦，而昏於漢、魏，息於晉、宋，而鬱於陳、隋。遇於吾唐，萬世之憤，一朝而釋。」全賴韓愈。故亟應配饗孔子之側，以尊揚孔道，垂範學者，「則自茲以後，天下以文化，未必不由夫是也。」

《請孟子爲學科書》批評當時科舉考試設道舉，試以《莊子》、《列子》，以爲：「夫莊、列之文，荒唐之文。讀之可以爲方外之士，習之可以爲鴻荒之民。」絲毫無益於「救時補教」。反觀《孟子》，其文「繼乎六藝，光乎百氏，真聖人之微旨也。」指出：「聖人之道，不過乎經，經之降者，不過乎史，史之降者，不過乎子，子不異乎道者，《孟子》也。」「《孟子》之文，粲若經傳」，然而卻沒沒無聞。因此建議「去《莊》、《列》之書，以《孟子》爲主。有能精通其義者，其科選，視明經。」以期導學者，行儒道，補聖化。

《原化》爲作者「十原」之一，感嘆自東漢佛教東來，至唐其勢甚囂塵上，民衆亦慕然風向，「舉族生敬，盡財施濟，子去其父，夫亡其妻。」相形之下，出於三皇、成於五帝、定於周孔，以仁義道德爲質，以《詩》、《書》、《禮》、《樂》爲文的「聖人之化」，幾乎湮沒無聞，偶有言者，則受人嗤笑。古時楊、墨塞路，有孟子廓清路途，今

日雖有昌黎先生「露臂瞋視」，卻受詬罵於衆人。如此以「一堯民之善，豈能化天下桀民之惡哉？」作者痛惜士人不能自覺堅持「聖人之化」以化天下，而欲以抵禦「西域之教」，「不曰難哉！不曰難哉！」

《移成均博士書》首先强調學校的作用：「上自天子，下自子男，必立庠以化之，設序以教之。」「此聖人之至治也。」而學校的作用又取決於學校教師與管理人員的盡責，如果「夫居位而愧道者，上則荒其業，下則偷其言。業而可荒，文弊也！言而可偷，訓薄也。」接着指出當時中央官學存在的問題：「今國家立成均之業，其禮盛於周，其品廣於漢，其詘禮越爵，又甚於前世，而未免乎愧道者，何哉？」認爲問題的症結在於國學教師缺乏使命感與責任心，疏於學業，怠於講習。相比之下，「西域氏之教其徒，日以講習決釋其法爲事。視吾之太學，又足爲西域氏之羞矣！」因此對太學教師提出忠告與期望：作爲學生的楷模、後世的先行者，「得不思居其位者不愧其道，處於職者不墮其業乎？」必當「日誠其屬，月勵其徒，年持六籍，日決百氏，俾諸生於聖典也，洞知大曉。就駕車者必知康莊，操舟者必知河海。既若是矣，執其業者，精者進而墮者退，公者得而私者失。非惟大發於儒風，抑亦不苟於祿位。足下之道，被於太學也，其利可知矣！」指出發揚儒道，國子監諸學教師盡責勉力，實是重要一環。

皮日休是振興儒學的積極倡導者，《文藪》諸篇或描繪道統，或力倡《孟子》，或褒揚王通、韓愈，或提倡德教，或詆斥釋道，或寄望儒師，成爲唐末崇儒代表。《文藪》初編定，即享有很高聲譽。陸龜蒙有和皮日休詩云：「近者韓文公，首爲開闢鋤。夫子又繼起，陰蘊終廓如。搜得萬古遺，裁成上編書。」清《四庫全書總目提要》認爲，皮文「亦多能原本經術，其《請孟子爲學科》、《請韓愈配饗太學》二書，在唐人尤爲卓識，不得謹以詞章目之。」魯迅評說《文藪》「並沒有忘記天下，正是一塌糊涂的泥塘裏的光彩和鋒芒。」（《小品文的危

機》）

研究資料主要有：蕭滌非校點本《皮子文藪》（一九五九年），蕭滌非、鄭慶篤新校本（一九八〇年），後者並收入皮日休《文藪》以外的大量詩文及歷代學人序跋。（杜成憲）

宋元明清編

安定言行錄

〔北宋〕胡瑗

《安定言行錄》二卷。清丁寶書輯。是書記載宋代教育家胡瑗言行，編輯始於南宋。宋高宗紹興八年（一一三八），關注與胡瑗曾孫胡滌「相與裒先生遺書」（汪藻《安定言行錄序》），編成《安定言行錄》。但此書久佚不傳，惟汪藻所撰序載《浮溪集》。清湖州郡學教授許正綬慨遺書散佚，遂採摭舊聞，編爲《安定言行錄》。將付梓而適遇戰亂，事未竟而歿，書稿亦零落散失。清同治辛未（一八七一）、壬申（一八七二）間，丁寶書「預修郡志，閱書萬卷，凡有安定遺事，重加採輯」（丁寶書《安定言行錄跋後》），於同治十一年（一八七二）歲末編就。現有清光緒四年（一八七八）吳興丁氏所刊《月河精舍叢鈔》本。

胡瑗（九九三——一〇五九），字翼之，北宋泰州海陵（今江蘇如皋）人。因其祖上世居安定（今陝西安定縣），學者稱安定先生。胡瑗生性聰穎，又勤奮好學。曾與孫復、石介同學，在泰山潛心讀書十年，後都成爲開創宋學之先驅，人稱「宋初三先生」。宋仁宗景祐二年（一〇三五），應蘇州知事范仲淹之聘，任蘇州郡學教授。立學規，嚴管理，使「蘇學爲諸郡倡」。（《宋史·范純祐傳》）寶元三年（一〇四〇），任湖州州學教授。他「倡明正學」，創設分齋教學制度，改革教學方法等，湖州州學聲名雀起，名聞遐邇。曾兩次應召進京更定雅

樂。皇祐四年（一〇五二），任光祿寺丞、太學直講，始在太學執教。嘉祐初，擢太子中允、天章閣侍講，但「仍治太學」，歷時七年，成效卓著。「學者自遠而至，太學不能容，取旁官署以爲學舍」。（卷上）嘉祐四年（一〇五九）正月，因病以太常博士致仕東歸，不久病故。一生著述很多，現存者主要有門人編錄的《周易口義》十二卷、《洪範口義》二卷、與阮逸合著的《皇祐新樂圖記》三卷等。其他《春秋要義》三十卷、《春秋口義》五卷、《中庸義》一卷、《資聖集》十五卷、《吉凶書儀》二卷、《學政條約》一卷、《武學規矩》一卷等，都已散佚。生平事迹見朱熹《五朝名臣言行錄》卷十二、《宋史·胡瑗傳》、《宋元學案·安定學案》、胡鳴盛《安定先生年譜》等。

《安定言行錄》集中反映了胡瑗的教育思想。分傳志、規範、議樂、弟子、著述、雜文六門，卷首冠以汪藻於宋紹興十年（一一四〇）所撰《安定言行錄序》，其主要內容可歸納爲以下四方面。

一、首創分齋教學制度。爲了提倡實學，培養通經致用人才，反對當時崇尚浮華文詞的學風，胡瑗在主持湖州州學時，創立分齋教學制度。在學校內分設經義齋和治事齋。經義齋「擇疏通有器局者居之」（卷上），學習儒家經義，意在造就「可任大事者」，即重要的統治人才，治事齋分設治兵、治民、水利、算數等科，學生可選擇其中一科爲主修，另選一科爲副修，培養成爲在某一方面有專長的技術、管理人才，這在中國教育史上屬於首創，是對教學制度的重要改革。

二、因材施教。胡瑗在長期的教學實踐中，堅持實行因材施教。他根據學生的不同材質，選入不同齋舍，學習不同的科目；又依據各人的志趣和特長，分類群居，相互講習。「好尚經術者，好談兵戰者，好文藝者，好尚節義者，皆使之以類群居，相與講習。」（卷上）使每個人都能夠發展專長，學有所成。正由於如此，胡瑗的教學取得了成功，培養出了如顧臨、朱臨、范純仁、盧秉、滕元發、徐積、劉彝等許多各有專長的人才。

三、重視游歷考察、體育和音樂。胡瑗認爲廣爲游歷考察，對於開闊人的眼界，不斷獲得新知識，是非常有益的。他曾說：「學者只守一鄉，則滯於一曲。隘吝卑陋。必游四方，盡見人情物態，南北風俗，山川氣象，又廣其聞見，則爲有益於學者矣。」(卷上)爲了使學生的知識避免「滯於一曲，隘吝卑陋」，在教學中除了重視書本知識的傳授，還十分重視組織學生游歷、參觀和考察，「以廣其聞見」。他也重視體育和音樂，常教導學生「食飽未可據案或久坐，皆於氣血有傷，當習射、投壺、游息焉」(卷上)。在太學執教時，每次考試結束，他便「掌儀率諸生會於肯善(堂)，雅樂歌詩，乙夜乃散」(《宋史·選舉志》)。調節學習生活，陶冶學生情操。

四、注重人格感化，建立良好師生關係。胡瑗進行道德教育的顯著特點是，事事處處以身作則去感化學生，使他們如坐春風，在潛移默化中受到熏陶。歐陽修曾說：「先生弟子「其高第者，知名當時，或取甲科居顯仕。其余散在四方，隨其人賢愚，皆循循雅飭，其言談舉止，遇之不問可知爲先生弟子。」(卷上)胡瑗「視諸生如其子弟」，關心他們的生活和學習。如學生病了，他像慈父一樣給予關懷。即使對於那些在人生道路上一度走過彎路的青年學子，也同樣滿腔熱忱，寄於希望。重在啓發他們自覺「洗心向道」，而不是一味苛責。胡瑗對學生深沉的愛，博得了學生對他的尊敬和愛戴，「諸生亦信愛如其父兄」。

《安定言行錄》爲研究胡瑗教育思想提供了系統的史料，從中可以看出胡瑗的教育思想和教育實踐，在當時及對後世產生了深遠影響。宋仁宗慶曆四年(一〇四四)，北宋第一次大規模興學，中央建太學，「有司請下湖州，取先生之法以爲太學法」(卷上)。清初，著名教育家顏元評論：「秦漢以降，則著述講論之功多，而實學實教之力少，宋儒惟胡子立經義、治事齋，雖分析已差，而其事頗實矣。」(《四存編·存學編》卷一)他規劃漳南書院，分設文事、武備、經史、藝能、理學、帖括六齋，是直接借鑒和發展了胡瑗分齋教學的思想。清

末，在書院改學堂的熱潮中，胡瑗創立的分齋教學制度，重新受到社會的重視。

研究的著作主要有：毛禮銳、沈灌群主編《中國教育通史》第三卷，沈灌群、毛禮銳主編《中國教育家評傳》第二卷中有關章節等。（金林祥）

溫國文正公文集

〔北宋〕司馬光

《溫國文正公文集》，八十卷。北宋司馬光撰。初刻於南宋紹興初年。常見版本有：《四部叢刊》本《溫國文正公文集》、《四庫全書》本《司馬文正公傳家集》、《叢書集成初編》本《司馬溫公文集》（十四卷）、《四部備要》本《司馬溫公文集》（十四卷）等。

司馬光（一〇一九——一〇八六），字君實，陝州夏縣（今屬山西）涑水鄉人，世稱涑水先生。少聰穎好學，宋仁宗寶元初，中進士甲科。歷任直秘閣、開封府推官、知諫院、天章閣待制兼侍講、龍圖閣直學士、翰林學士、樞密副使等職。宋神宗年間，他極力反對王安石變法，認爲「祖宗之法不可變」，爲舊黨領袖，遂出知永興軍，轉徙知許州，判西京御史臺，退居洛陽達十五年之久。哲宗立朝，起用爲尚書左僕射兼門下侍郎，主持朝政，盡罷王安石新法。其學淵廣，博通百家，但歸宗儒門，排斥釋、老，提倡儒家的倫理教育，要求將儒家倫

理直接滲透進尋常家庭之中，所撰《溫公家範》成爲中國古代家庭教育研究的重要文獻。朱熹將其列爲北宋道學「六先生」之一。著作除《溫國文正公文集》外，還有《資治通鑒》、《溫公家範》、《易說》、《大學中庸義》、《注古文孝經》、《易說》、《潛虛》、《稽古錄》、《涑水記聞》等。生平史料見《宋史·司馬光傳》、《宋元學案·涑水學案》等。

《溫國文正公文集》爲司馬光部份著述的匯編，主要類目有詩、賦、表、書、啓、序、記、論、章奏、制詔、議辨、策問、評議、史剡、碑志、祭文等。其中論及教育的篇目有《議學校貢舉狀》、《論風俗札子》、《貢院乞逐路取人狀》、《并州學規後序》、《訓儉示康》、《才德論》、《不以卑臨尊議》、《善惡混辨》、《士則》、《學要》等。

司馬光在哲學上繼承漢代董仲舒的神學天命論，把綱常倫理論證成「天」之所命的古今通義和不變教條，並力圖從心性角度探討後天教育的重要作用。他說：「天者，萬物之父也。父之命，子不敢逆。君之言，臣不敢違。父曰前，子不敢不前；父曰止，子不敢不止。臣之於君亦然。故違君之言，臣不順也，逆父之命，子不孝也。不順不孝者，人得而刑之。順且孝者，人得而賞之。違天命者，天得而刑之。順天之命者，天得而賞之」（《士則》）。認爲人的「智愚勇怯，貴賤貧富」都是天生注定，不可逾越等級名分做出不忠不孝之事；否則，必有「天災」、「人殃」。既反對孟子「性善」說，又不贊成荀子「性惡」說，持「性善惡混」說。他說：「夫性者，人之所受於天以生者也，善與惡必兼有之，是故雖聖人不能無惡，雖愚人不能無善，其所受多少之間則殊矣。善至多而惡至少，則爲聖人；惡至多而善至少，則爲愚人；善惡相半，則爲中人」（《善惡混辯》）。强調爲學和教育的功用就在於「長善去惡」，指出：「不學則善日消而惡日滋，學焉則惡日消而善日滋」，「善治性者長其善而去其惡，不善治性者反之」（同上）。他還把《大學》中的「格物致知」，詮釋成「能扞御外物，然後能

知至道矣。」(《致知在格物論》)他說：「君子從學貴於博，求道之貴於要，道之要在治方寸之地而矣。」(《中和論》)要求學者能扞御外物，由博歸約，返本治心。稱：「學者所以求治心也。學雖多而心不治，安以學爲？」(《學要》)

如果說「治性」、「治心」的教育功用只是着眼於個人，那麼從社會角度而言，司馬光更是把教育視爲一方風俗之根源和一國教化之大本。他說：「臣聞國之致治在於審官，官之得人在於選士，士之向道在於立教，教之歸正在於擇術，是知選士者，治亂之樞機，風俗之根源也」(《論風俗札子》)。指出擇何術以立教、選士直接關係到一方風俗之醇厚與否，提倡以儒家經書人倫勸教後學，强調老莊之學足以「敗亂風俗」。他說：「進士將來程試，若有僻經妄說，其言涉老莊者，雖復文辭高妙，亦行黜落，庶幾不至疑誤後學，敗亂風俗取進止」(同上)。他認爲，「學爲化原，法爲治本」，二者在治國安邦中具有相得益彰的功用。「天下所以化在於學，百官所以治在於法。然則學爲化原，法爲治本，茲二者又可忽與？」(《并州學規後序》)

關於科舉和學校改革，司馬光也提出了一系列重要主張，其核心思想是重振儒家倫理本位的教育精神。批評當時科舉考試存在着嚴重流弊，「進士專尚屬辭，不本經術，而明經止於誦書，不識義理，至於德行，則不復誰何矣」(《議學校貢舉狀》)。建議朝廷「以德行取士，則彼貪猾輕躁之人、依附權要枉道求進者，皆爲清議所貶，見棄於時」(同上)。指出「以德行取士」當從學校教育做起，並認爲教師自身首先應該是德才兼備的楷模。主張嚴選教授，「州學只許置教授一人，委本州長吏於本處命官中選擇無過犯、有節行、能講說、爲衆所服者舉奏補充。若本州無人，則奏乞下銓司選差，委銓司於見在銓選人內揀選，進士明經諸科出身人歷任無贓私罪、能講說經書者奏補充逐州教授。」(同上)要求對學生的學習生活和行爲舉止進行嚴格管理，教

授須每日檢查並置簿記錄學生的學業情況，並「每月中兩次公試，各試所習舉業，委教授考校，定優劣等第，具姓名出牓示訖，亦置簿記錄。其有過犯者，小過則罰錢，中過則降，大過則斥出學，亦置簿記錄。」（同上）他還對當時的科學考試提出具體的改進措施：「進士試經義策三道，子史策三道，時務策三道，更不試賦、詩及論。明經及九經等諸科試本經及《論語》、《孝經》大義共四十道，明經加試時務策三道，其帖經墨義一切皆不試，對策及大義但取義理優長，不取文辭華巧，唯所對經史乖僻，時務疎闊者即行黜落」。（同上）這些都是旨在除去當時社會上浮華不實的學風，復興儒家的倫理教育之實。從終極目標而言，司馬光固然期望通過教育造就德才兼備的治國之士，他說：「進取不以才，猶無耒耜而耕也，雖勤灌溉不能生矣。守成不以德，猶既種而無膏澤也，苗槁無日矣」（《才德論》）。但在德才不能兩全的情況下，他表示「寧捨才而取德」（同上）。體現出他對復興儒家道德教育的極端重視。

司馬光還十分重視家庭教育，主張從小對兒童進行封建倫理教育的基本訓練，使家庭教育與學校教育相互配合，協調一致。所撰《訓儉示康》，即是以「儉」德教誨其子。他說：「夫儉則寡欲。君子寡欲則不役於物，可以直道而行，小人寡欲則能謹身節用，遠罪豐家」。（《訓儉示康》）教育其子保持「古人以儉爲美德」的優良傳統，並告誡說：「以儉立名，以侈自敗者多矣，不可遍數」（同上）。

司馬光作爲舊黨領袖，其教育思想與改革派教育家王安石異趣，但其倫理本位的教育精神受到理學大師朱熹的重視，在中國學術史和教育史上佔有一定的地位。（黃書光）

王文公文集

〔北宋〕　王安石

《王文公文集》，又稱《臨川先生文集》或《臨川集》。一百卷。北宋王安石著。《四庫全書總目》稱：「今世所行本實止一百卷，乃紹興十年邵守桐廬詹大和校定。」常見版本有：《四部叢刊》本《臨川先生文集》、上海人民出版社一九七四年排印本《王文公文集》。

王安石（一〇二一——一〇八六），字介甫，號半山，撫州臨川（今屬江西）人。自幼接受儒學教育，一〇四二年中進士，曾任揚州簽判、鄞縣知縣、舒州通判、常州知州、提點江東刑獄等職。在地方官任上，爲官清廉，關心民間疾苦，重視水利建設，留心學校興革，以富民化俗爲己任。宋仁宗時，進呈《萬言書》，提出了一系列教育改革和變法主張，指出「方今之急在人才」，人才之源在教育，强調統治者當首重教育以選拔人才，然後審時度勢，「變更天下之弊法」（《上皇帝萬言書》）。但這些主張，未引起當時最高統治者的重視。一〇六七年，宋神宗即位，銳意改革，王安石受到重用。先是受命爲江寧知府，數月後被召爲翰林學士兼侍講，並很快升任參知政事，拜相。這期間全面推展其醞釀已久的變法革新主張，通過青苗、免役、市易、保馬、農田水利等新法，以期富國强兵。關於學校教育，王安石也推出一系列重大改革舉措。在中央太學，擴增校舍，

充實師資，創立層層升補的太學「三舍法」。在地方州縣學，掀起了繼「慶曆興學」之後的又一個興學高潮，史稱「熙寧興學」。恢復和興建武學、律學、醫學等專科學校。頒行《三經新義》爲全國統一教材，以統一思想。王安石諸項變法改革均產生了巨大的社會震蕩，並引起以司馬光爲首的守舊派的激烈反對，王安石被迫兩次罷相。晚年，閑居江寧，致力於學術著述活動。王安石一生以改革爲務，視國家興亡爲己任，提出了一整套頗具創意的學術和教育思想，世稱「荆公新學」。主要著作除《文集》外，還有《周官新義》、《王安石老子注輯本》、《臨川集拾遺》。其生平事迹詳見《宋史·王安石傳》、《宋元學案·荆公新學略》、蔡上翔《王荆公年譜考略》。

《王文公文集》收集了王安石的大部份詩文雜著。其中論及教育的主要篇目有《上皇帝萬言書》、《性說》、《禮樂論》、《原教》、《材論》、《取材》、《興賢》、《委任》、《知人》、《虔州學記》、《太平州新學記》、《繁昌縣學記》、《慈溪縣學記》等。

作爲改革家，王安石首重教育作用，並從理論深層闡述了教育對個人成才和社會變革發展的雙重功用。他認爲，人生而具有視、聽、思、行等天賦能力，强調這是人這一有形物質的基本屬性。「不聽而聰，不視而明，不思而得，不行而至，是性之所固有的，而神之所自生也，盡心盡誠者之所至也。故誠之所以能不測者，性也。賢者，盡誠以立性者也，聖人盡性以至誠者也。神生於性，性生於誠，誠生於心，心生於氣，氣生於形。形者，有生之本」（《禮樂論》）。不同意人性中有什麼善惡的區別，引孔子「性相近，習相遠」說爲同調，認爲善惡產生於人後天接物而生的情，並與主體的自身習染關係至爲密切。他說：「性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也」（《原性》）。對《論說》中「中人以上可以語上，中人以下不可以語上，惟上智與下

愚不移，」他解釋說，上智、下愚說到底都是與主體後天習染有關：「習於善而已矣，所謂上智；習於惡而已矣，所謂下愚者；一習於善一習於惡，所謂中人者。」（《性說》）強調人的天賦資質是爲人提供了發展的可能性，若後天不重視環境和教育的滋養，這一點可能性也會泯滅殆盡。在《傷仲永》一文中，他記述了江西金溪方仲永幼年時天資聰明，「通悟」超群，鄉人「指物作詩立就，其文理皆有可觀者，邑人奇之，稍稍賓客其父，或以錢幣乞之」，其父見有利可圖，便「日扳仲永環丐於邑人，不使學」，結果長到二十歲左右，「泯然衆人矣。」這則故事形象地說明了教育對個人成長發展的決定性作用。

與教育在人的成才中作用相適應，王安石十分重視教育對社會變革發展的促進作用。他說：「天下不可一日無政教，故學不可一日而亡於天下。」（《慈溪縣學記》）強調要通過教育去造就能夠「爲天下國家之用」的文武兼備之才，指出「先王之時，士之所學者，文武之道也。士之才，有可以爲公卿大夫，有可以爲士。其才之大小，宜不宜則有矣，至於武事，則隨其才之大小，未有不學者也。故其大者，居則爲六官之卿，出則爲六軍之將也；其次則比、閭、黨之師，亦皆卒、兩、師、旅之帥也。故邊疆、宿衛，皆得士大夫爲之，而小人不得奸其任。」（《上皇帝萬言書》）要求以「文武兼備」的實學取代「但知文事」的虛學，爲國家輸送合格的政治、經濟和軍事人才。王安石還十分重視教育的思想統制作用，把教育視作思想學術統一的重要手段。他說：「古之取士，皆本於學校，故道德一於上，而習俗成於下，其人才皆足以有爲於天下。」（《乞改科條制》）要求通過教育去達到人心的歸一，以保證改革事業的順利進行。認爲「學術不一」，必然異論紛然，阻礙改革措施的貫徹執行，而「一道德」便不能不興學校。

基於變法對人才的實際需求，王安石提出了獨具特色的人才理論——「教」、「養」、「取」、「任」說。認

爲：「夫教之、養之、取之，任之有一非其道，則足以敗亂天下之人才。」（《上皇帝萬言書》）

所謂「教之之道，是指人才的培養。王安石認爲，從中央到地方都必須廣設學校，並嚴選教官，以保證教學質量的提高。提倡「學以致用」的培養目標，指出「可以爲天下國家之用者，無不在學者」，「苟不可以爲天下國家之用，則不教也。」（同上）批評詩賦、帖經、墨義爲無補之學，重視培養從政牧民、富國强兵的實際能力，稱「朝廷禮樂刑政之事，皆在於學。」（同上）認爲諸子百家之書，苟能致用無不在學。抨擊重文輕武的社會風氣，提倡加强武學、律學、醫學等專科教育，以滿足社會的實際需求。與之相應，王安石認爲科舉改革也應該以「崇實尚用」爲指針，「策進士者，若曰邦家之大計何先，治人之要務何急，政教之利害何大，安邊之計策何出，使之以時務之所宜言之，不直以章句聲病累其心。策經學者，宜曰禮樂之損益何宜，天地之變化何如，禮器之制度何高，各傳經義以對，不獨以記識問傳寫爲能。」（《取材》）

所謂「養之之道」，是指人才的管理，王安石說：「所謂養之之道何也？饒之以財，約之以禮，裁之以法也。」（《上皇帝萬言書》）即是說，一方面，對待人才應該給予足夠的經濟待遇，「使其足以養廉耻，而離於貪鄙之行。」（同上）另一方面，必須建立相應的禮制法度，凡「婚喪、祭養、燕享之事、服事、器用之物，皆以命數爲之節，而齊之以律度量衡之法。」（同上）如有人違背禮制法度，則須「裁之以法」。

所謂「取之之道」，是指人才的選拔。王安石反對以出身和資歷來選拔官員，認爲選拔人才應該採納推薦與考察相結合的辦法。「使衆人推其所謂賢能，書之以告於上而察之。」（同上）强調考察人才不能「私聽於一人之口」，要求「欲審知其德，問以行，欲審知其才，問以言。得其言行，則試之以事。」（同上）王安石尤其重視「試之以事」的實際考察，指出爲驥在「飲水食芻，嘶鳴啼嚙」方面並無多大區別，但是，一當試之以「引重

車，取夷路」，二者的差別便很快顯露出來。

所謂「任之之道」，是指人才的使用。王安石强調「人之才德，高下厚薄不同，其所任有宜有不宜。」（同上）强調要根據每個人的專長不同，做到人盡其才，「使智能才力之士，則得盡其智以赴功」（同上）。爲防止人才流失，主張「久於其任而待之以考績之法」，使之更好地發揮人才的實際效益。

「教」、「養」、「取」、「任」四個方面構成了王安石人才學說的完整體系，體現了其教育思想的獨特創造。這對今天的人才教育和開發仍具有十分重要的啓發意義。

王安石變法主張和教育改革思想震撼了北宋思想學術界，對當時政治、經濟、文化和教育諸方面均產生深刻的實際影響。他死後曾一度受到朝廷崇奬，配享宗廟，但不久便罷祀，被誣爲「名教罪人」、「誤國奸臣」。《宋元學案》有意貶低王安石，僅列其學爲《荆公新學略》，附於全書之末。南宋事功派葉適、陳亮十分重視王安石的學術思想。十九世紀末，中國資產階級維新改良派梁啓超等人則給予很高的評價。列寧稱贊：「王安石是中國十一世紀時的改革家。」（《列寧全集》第十卷）

有關《王文公文集》研究著作有：沈灌群、毛禮銳《中國教育通史》、《中國教育家評傳》中有關章節等。

（黃書光）

張載集

〔北宋〕張載

《張載集》，原名《張子全書》、《張橫渠集》、《張子抄釋》等。各本卷數不同，今本不分卷。北宋張載著。主要爲自著，其他爲歷年講學記錄，由後學整理編纂而成，大多有單行本傳世。部分著作元明時已漸佚，通行本何人所纂，《四庫全書總目提要》已不能明斷，今人考定成於明萬曆間沈自彰之手（《張載集》張岱年書前文）。版本主要有：明嘉靖二十年（一五四一）呂柟刻本，萬曆四十六年（一六一八）沈自彰鳳翔官刻本，徐必達《周張全書》本，清初翻刻本，郿縣本，順治十年（一六五三）喻三畏刻本，康熙元年（一六六二）李月桂刻本、四十七年（一七〇八）張伯行榕城刻本、五十八年（一七一九）朱軾刻本，乾隆間《四庫全書》鈔本等。

張載（一〇二〇——一〇七七），字子厚，祖籍宋（今河南商丘），世居大梁（今開封），因久居鳳翔府郿縣（今陝西眉縣）橫渠鎮讀書、講學，世稱「橫渠先生」。稱其學派爲「關學」。早年好兵法，自信提騎卒數萬可橫行匈奴，至欲結客收復洮西失地。後逢范仲淹經略西北，范愛其器識，責之曰：「儒者自有名教，何事於兵？」勸讀《中庸》，並親授之，後又訪諸釋老、諸子，並究心天文、曆算，終又反求於《六經》。仁宗嘉祐二年（一〇五七）登進士第。登第前後曾「坐虎皮講《易》京師」，初步形成思想體系，與表侄程顥、程頤過從甚密。

曾任祁州司法參軍、丹州雲岩縣令、渭州軍事判官、崇文院校書、同知太常禮院等職，並在長安一帶講學，名揚關內外。晚年回到橫渠鎮著書講學，撰成《正蒙》，培養大批出色學生。堅持「太虛即氣」的氣一元論的自然觀，提出「物無孤立之理」，肯定「天地變化，二端而已」的對立統一法則和「人本無心，因物爲心」的認識論；倡言「井田」與「封建」和均貧富、興學校、成禮俗的政治制度，向往「民吾同胞，物吾與也」、「愛必兼愛」、「成不獨成」的社會理想。著作傳世者有《正蒙》、《橫渠易說》、《經學理窟》、《張子語錄》等，均收入《張載集》。《文集》絕大部分散失，《橫渠春秋說》、《信聞記》、《橫渠孟子解》、《禮樂說》、《論語說》等已亡佚。生平事迹見宋呂大臨《橫渠先生行狀》、《宋史》卷四二七本傳、《宋元學案》卷十七、清武澄《張子年譜》等。

《正蒙》是張載代表作，自熙寧三年至九年費時六年寫成。以示門人，門人蘇昞爲方便閱讀「成誦」，請求「區別」篇章，於元祐二年（一〇八七）略效《論語》、《孟子》，會歸義例，篇次章句，編成十七篇出版。甚多注本。其中第十七篇《乾稱》首段二百多字是張載政治倫理和社會理想的精要，又名《西銘》，被單獨抽出列於全書首卷，歷代皆有單行注本。《橫渠易說》是其早年說《易》著作，成於進士及第前後，其中不少材料爲《正蒙》所取用。《經學理窟》主要論述禮樂、詩書、宗法、井田、教育、治學等問題，其中《學大原》上、下、《氣質》、《義理》諸篇與教育關係密切。《張子語錄》分上、中、下、語錄鈔、後錄上、下等篇，與《拾遺》同爲其講學、論學語錄。《文集佚存》保存其部分文集。主要教育觀點爲：

「教之必能養之然後信。」（《橫渠先生行狀》）認爲教育應當建築在豐厚的物質基礎上。民衆教育的成敗、道德水準的高下，取決於物質生活水平，論教育，必先「足民」，士人道德才智的提高同樣須生活條件的保障，國家必須「阜四方養士之財，使寒暖有歸而衣食足。」（《文集佚存·策問》）而「足民」、「養士」的唯一途

徑是行井田、均貧富，然後廣儲蓄、興學校、成禮俗。指出了教育必須以解決土地問題、發展社會生產爲前提。

「氣質惡者學即能移。」(《經學理窟·氣質》)提出把人性分爲「天地之性」與「氣質之性」兩重。認爲人「與天同原」，都具有太虛本性，即爲「天地之性」，人稟受陰陽二氣各異，一旦生成，各具特殊形體與品性，即爲「氣質之性」。「天地之性」「於人無不善」，是人的共性，「氣質之性」善惡混雜，滿是缺陷，是人的個性。對「氣質之性」如不加限制與改變，就會戕害「天地之性」。教育的作用與目的就在於改變「氣質之性」，保存、發揚「天地之性」。「性與人無不善，係其善反不善反而已，」「善反之，則天地之性存焉。」(《正蒙·誠明》)同時，「氣質惡者學即能移」(《經學理窟·氣質》)，「氣之不可變者，獨死生修夭而已。」(《正蒙·誠明》)唯有人的死生和生理條件不可改變，其餘的一切都可以通過教育得到改變。所以說「氣之昏明不足以蔽之……遇之吉凶不足以戕之，不免乎蔽之戕之者，未之學也。」(同上)遺傳(「氣之昏明」)、環境(「遇之吉凶」)和教育(「學」)三要素間，教育的作用是決定性的。

「學必如聖人而後已。」(《宋史·張載傳》)設想的教育基本目標是「學所以爲人」(《語錄抄》)，即有上進之心、愛人之心。進一步的目標是「學爲賢人」乃至「求爲聖人」(《宋史·張載傳》)。不承認有「生知」，也不認爲「上智下愚」不可改變，堅信人人都應以「聖人」爲追求，也都可以完善成「聖人」，否則教育就形同虛設。從道德上說，「聖人」「不私其身」，「至誠得天」，從認識上說，「聖人」「知物性之神」，更「知天地之神」，將「天地之性」恢復得最爲完善(《正蒙·天道》)，達到「性與天道無所勉焉」的「天人合一」境界(《正蒙·中正》)。「求爲聖人」最終是爲「道濟天下」，既能做到「獨善」，更是爲了拯民衆於水火、挽國運於危厄。學做「聖人」無

非「豫而已」：「學者求聖人之學以備所行之事，今日先撰次來日所行必要做事。……言前定，道前定，皆在於積累，乃能有功。」（《橫渠易說·繫辭下》）

「文必能致其用。」（《正蒙·中正》）對教學內容的選擇原則應是「學貴於有用」，可以「舉而措諸事業」。首重學禮，其所謂禮包含了井田、封建、宗法、教化、刑罰等制度，學禮就可以「他日有爲去做得些實事。」（《經學理窟·學大原上》）自然科學與軍事知識也爲其所提倡。《正蒙》涉及的學科材料有天文、地理、曆算、生物、生理、心理、醫學等，而其不少學生擅長邏輯學、數學，且多戍邊名將，形成關學教育傳統。還主張讀《六經》，要求必須循環往復地學習、體會，並指出各經的作用：《易》告訴人「性與天道」之理，能使人「知人知天」，「窮理盡性以至於命。」（《橫渠易說·說卦》）而並非僅僅是「蓍卦」與「揲蓍」，《周禮》所載三代社會的各種制度有益於治；《詩》、《書》無非是「民之情然也」，它們通過「謳歌訟獄」表達了「衆所向者」。《詩》、《書》告訴人懂得遇事不必問天，「占之於人可也」（《經學理窟·詩書》），《春秋》深蘊義理，並有助於認識孔、孟；樂不是「徒洋洋盈耳而已焉」（《正蒙·三十》），它通過養人性情而存人「天地之性」，並使學者樂學不倦。同時，充分肯定《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》的教育作用，認爲其他書可以有疑，而這四種書盡可相信不疑，其提供了認識先聖和啓人思考的捷徑。重實、有用是其教學內容的特色。

「士必慤而後智能焉。」（《正蒙·有德》）認爲人的完善有「德性上益」與「學問上益」兩條途徑：「須知自誠明與自明誠者有異。自誠明者，先盡性以至窮理也，謂先自其性理會來，以至窮理；自明誠者，先窮理以至於盡性也，謂先從學問理會，以推達於天性也。」（《張子語錄》下）而道德修養與「德性」，決定着人的知識、才能的性質與方向，教育應首重之。認爲道德善惡來源於二重人性，又最終根源於兼有自然與道德雙重屬性

的「氣」，提出道德教育的任務是「變化氣質」，達到「平物我」，「與天爲一」的境界，即「民胞物與」，「存，吾順是；歿，吾寧也。」（《正蒙・乾稱》）在兼濟天下過程中實現獨善其身。爲此，提出道德修養要求：進德不已。「不極善則不處焉。」（《張子語錄》下）持之以恒，不須臾松懈，做到「言有教，動有法，晝有爲，宵有得，息有養，瞬有存。」（《正蒙・有德》）處逆不憂。不必爲逆境而憂慮，而困擾，「困辱非憂」，而且「困之進人也，爲德辨，爲感速」（《正蒙・三十》），更能成就人，「人有德慧術知者，存乎疢疾。」克己寡欲。「氣質之性」的傾向是「滅天理而窮人欲」，「與學正相背馳」。所以「學者要寡欲」（《經學理窟・學大原上》），「當以理義戰退私己。」（《橫渠易說・大壯》）虛靜恭敬。謙虛、專一、此心不動，戒慎、敬肅、心不懈怠。雖是「閑坐獨處」的靜養，實則「接物在其中」（《橫渠易說・繫辭下》）自律慎獨。「只有責己無責人」，「以責人之心責己則盡道。」（《經學理窟・學大原下》）不僅大庭廣衆之下應遇事責己，「處幽獨，防亦不懈。」（《正蒙・神化》）人「當以己心爲嚴師」，自律、慎獨，表裏如一。躬行實踐。「若要成德，須是速行之。」（《經學理窟・義理》）修養「不可徒養」。躬行起於「灑掃應對」的「小道」，從小到大，由微顯著，產生飛躍。「夫仁，亦在乎熟之而已。」（《拾遺・近思錄拾遺》）在現實生活中處處體現道德理想，使人與社會融爲一體。

「有無一，內外合（庸聖同），此人心之自來。」（《正蒙・乾稱》）其認識論强調「聞見之知」與「德性之知」的結合。認爲：「人本無心，因物爲心。若只以聞見爲心，但恐小卻心。」（《張子語孫》上）聞見是知識的來源，但靠聞見難以「盡天下之物」，又「不足以盡天下之故」，還可能使人「徇象喪心」，因此須有「德性之知」。「德性之知」是「不聞不見自然靜生感者」，但歸根結底「亦緣自昔聞見，無有勿事空感者。」（同上）這就是通過「醜物比類」、「推類」，通過體悟去獲知。無論「聞見之知」還是「德性之知」都產生於「合內外」，這是兩種「合

內外」：「人謂己有知，由耳目之有受也，人之有受，由內外之合也。」如能「知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。」(《正蒙·大心》)由此形成其重懷疑、思考、創見和頓悟的特點。

「上巽施之，下悅承之，其中必有感化而出焉。」(《橫渠易說·中孚》)從自然界中大量存在的感應現象，推導出「物無孤立之理，……非同異、有無相感，則不見其成」的普遍規律(《正蒙·動物》)，並用以說明教學過程是教、學雙方共同努力過程。進而提出一些教學原則：因材施教。「教人者必知至學之難易，知人之美惡，當知誰可先傳此，誰將後倦此。」(《正蒙·中正》)初學者如果「妄以大道教之」，「始求太深，恐自茲愈遠。」(《經學理窟·義理》)指出因材施教的依據是「天下之物無兩個有相似者」，「人性有遲敏，氣有昏明，豈可齊哉！」(衛湜《禮記集說·學記》引)循序漸進。教學「雖不可緩，又不欲急迫，在人固須求之有漸。」(《經學理窟·學大原上》)「求之有漸」，一是指教學內容有深淺難易之漸，再是指學生學習有達與未達、安與未安之漸。適時而教。教學應「當其可，乘其間，而施之。」(《正蒙·中正》)「當其可」之「可」，可以理解爲學生年齡發展和知識水平之可，學生自覺學習要求之可和教學內容與形式之可。適時而教，效如時雨春風。教於未發。「諭人者，先其意。」(同上)「意」即學生學習中的不良意向。「意將動而先知之」，順勢引導，防患未然，否則，一旦「成乎過則不易救」。

「可疑而不疑者，不曾學。」(《經學理窟·學大原下》)認爲讀書須有志向，「人若志趣不遠，心不在焉，雖學無成。」(同上)又須有自信，有自信方能「濯去舊見以來新意」(《經學理窟·義理》)，讀書還應注意方法，一是讀書當求「心解」、求「義理」，要能「通貫得大原」，善於把握書中意旨。二是讀書貴「有疑」，尤其是「於不疑處有疑，方是進矣。」(同上)讀書是由無疑——有疑——無疑(疑解)，這樣一個個過程所組成。三是讀書

要「自得」，既要「自求」，獨立獲取知識，又要「當自立說」，形成創見。四是讀書無常師，善衆衆人之善，向勝己者學，向「不若己」者學，向異己者學。五是讀書善記憶。既要「誦記」，也要「札記」，更須通過思考加强記憶。這是因爲「不記則思不起」。六是讀書須培養興趣，讀書「意樂則易見，急而不樂則失之矣」(同上)。並且，「樂則可久」，「樂則自不已」，能保持恒常的讀書勁頭(《正蒙·誠明》)。七是讀書須常總結，保持讀書的自覺性，萬勿「日益而不自知」(《正蒙·三十》)。

《張載集》是研究早期理學教育思想的重要材料，對宋代二程、朱熹等理學家，明代王廷相、羅欽順，清代王夫之、顏元等思想家的教育實踐和教育思想，均有影響。

有關研究著述有：明劉璣《正蒙會稿》，高攀龍、徐必達《正蒙釋》，清王夫之《張子正蒙注》、王植《正蒙初義》，張岱年《張載——十一世紀中國唯物主義哲學家》，姜國柱《張載的哲學思想》，陳俊民《張載哲學思想及其關學學派》，沈灌群等《中國教育家評傳》第二卷《張載》(杜成憲著)。中華書局一九七八年新校點本《張載集》收入作者傳世書文，及傳記、叙跋材料，是最全的本子。　(杜成憲)

二程集

〔北宋〕程顥　程頤

《二程集》，又稱《河南二程全書》。六十五卷。北宋程顥、程頤著作、語錄的合輯，包括《河南程氏遺書》、《河南程氏外書》、《河南程氏文集》、《周易程氏傳》、《河南程氏經說》、《河南程氏粹言》。以上六種在宋代都曾單獨刊行，也有人將《遺書》、《外書》、《文集》、《經說》合刊爲《程氏四書》。至明清，又加入《易傳》、《粹言》，與前四種合刊爲《河南二程全書》。常見版本有明萬曆徐必達刻本、清康熙呂留良刻本、清同治十年涂宗瀛刻本和中華書局一九八一年校勘本。

程顥（一〇三二——一〇八五）、程頤（一〇三三——一一〇七）爲同胞兄弟。程顥，字伯淳，人稱明道先生，又稱大程，程頤，字正叔，人稱伊川先生，又稱小程。河南洛陽人。兄弟倆曾問學於周敦頤，爲北宋理學的奠基人，世稱「二程」。程顥於嘉祐三年（一〇五八）考中進士。初任鄠縣、上元縣主簿、晉城縣令，後升爲太子中允、權監察御史里行。因與王安石變法異論，調離京城改任僉書鎮寧軍判官、知扶溝縣等職。爲官期間，能夠體察民情，反對貪官橫徵暴斂，注重學校教育和鄉民教化，「親爲兒童正句讀」，「擇子弟之秀者，聚而教之」。（《伊洛淵源錄》卷二）晚年退居洛陽，從事著述和講學活動達十餘年。程頤則於嘉祐四年（一〇五

九)進士落第後，絕意仕途，專以傳道授業爲已任。宋神宗去世後，以布衣受詔爲崇政殿說書，成爲哲宗趙煦的老師。其後，因蜀黨排擠，被差任管理洛陽的西京國子監。後又被誣爲「元祐舊黨」，削職爲民，遭貶至四川涪州達三年之久。至元符三年(一一〇〇)哲宗病死，徽宗即位，程頤才被赦免，重返洛陽，繼續從事學術和教育活動。一生講學長達五十年，弟子滿天下，與其兄共同創立了著名的「洛學」。二程的生平事迹詳見《二程集》、《伊洛淵源錄》、《宋元學案》、《宋史·道學傳》。

《二程集》共分六種。第一種爲《河南程氏遺書》，二十五卷及附錄一卷，是二程弟子們記下的二程語錄，並經朱熹手訂。第二種爲《河南程氏外書》，十二卷，是《遺書》的補編或續編，其材料來源較雜，可靠性也稍差。第三種爲《河南程氏文集》，十二卷及遺文一卷，是二程的詩文雜著。第四種爲《河南程氏經說》，八卷，是二程對儒家部份經典的解說和闡發。第五種爲《周易程氏傳》，四卷，是程頤對《易經》的注釋。第六種爲《河南程氏粹言》，二卷，是二程弟子楊時「變語錄而文之」，即用比較文雅的語言將二程語錄加以改寫，並經張栻重新編次。其中論及教育的主要爲《遺書》、《外書》諸卷，《粹言》中的《論道篇》、《論學篇》、《聖賢篇》、《心性篇》，以及《文集》中的某些篇目，如：《請修學校尊師儒取士札子》、《三學看詳文》、《論改學制事目》、《顏子所好何學論》等。

二程教育思想最突出的貢獻是建立了理本體論的教育哲學，對傳統倫理和教育問題進行深層次的理論思考。斷言「理」(又稱「道」)是萬物的根本，「所謂萬物一體者，皆有此理，只爲從那裏來」(《遺書》卷二上)。突出綱常倫理的本體性和永恒性，認爲「道外無物，物外無道，是天地之間無適而非道也。即父子而父子在所親，即君臣而君臣在所嚴，以至爲夫婦、爲長幼、爲朋友，無所爲而非道，此道所以不可須臾離也。」

（《遺書》卷四）把這種「不可須臾離」的「理」或「道」，與「天命」、「心性」相溝通，稱：「在天爲命，在人爲性，論其主爲心，其實只是一個道」（《遺書》卷二十二）。又說：「窮理盡性至命，只是一事。才窮理便盡性，才盡性便至命」（《遺書》卷十八）。儘管二程在學術理論上有所分歧，程顥倡導「傳心」說，程頤專論「性即理」，但他們都是從理本體論的高度來統攝其心性教育問題的。程顥自許說：「吾學雖有所授受，天理二字卻是自家體貼出來」（《外書》卷十二）。

在人性與教育作用的問題上，二程提倡二重人性論，指出教育的作用就在於變化「氣質之性」或「氣稟之性」，以恢復本源至善的「天地之性」。二重人性論最早由張載提出，二程吸收了張載人性論的理論形式，進而把人性中的「天地之性」或「本源之性」抬高到「天理」高度，並肯定「氣質之性」或「氣稟之性」的現實存在，强調氣稟的清濁厚薄與人性中惡的成份密切相關，從而爲施行理學教育提供了理論依據。他說：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」（《遺書》卷六）。雖然現實中每個人的「天地之性」都本自「完足」，但由於爲氣稟或私欲所拘蔽，「人不可以不加澄治之功」。即要求通過後天的教育、學習和自身修養功夫，以「勝其氣，復其性」（《遺書》卷十九）。程頤說：「學至氣質變，方是有功。」（《遺書》卷十八）

關於培養目標，二程始終嚮往着道德完善的聖賢人格和精神境界，並以此爲出發點進行學校和教育改革。二程明確指出，爲學的目的就在於修養心性，學爲聖人。「凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。」（《文集》卷八《顏子所好何學論》）「人皆可以至聖人，而君子之學必至於聖人而後已。不至於聖人而後已者，皆自棄也。孝其所當孝，弟其所當弟，自是而推之，則聖人而已矣。」（《遺書》卷二十五）認爲至聖的辦法只是從自己孜孜不倦的心性修養和日用孝弟做起，並通過顏回式的博文約禮功夫去不斷地完善和

提高自身的內在精神境界。反對把學校變成「名利之場」，認爲「學校，禮義相先之地，而月使之爭，殊非教育之道。」（《文集》卷七《三學看詳文》）要求廢除王安石提倡的「三舍升貢法」和「行藝考察法」，實行「長貳推擇法」，主張不必評定學生的分數高低，「只輪番請召學生，當面點抹，教其未至，以息爭競之心」（同上）。加强經學教育和道德訓養，要求太學博士一人講授一經，以免「二人同講一經，則學者所從不一」；主張「未出官及未有官人，且當專意經術」，强調武學須「添入《孝經》、《論語》、《孟子》、《左氏傳》言兵事」，提倡孝道教育，認爲「夫尊祖之義，人道之本。若許居喪進取，深害義理。今立法，學生遭祖父母喪，給長假，行服。」（同上）反對以名利誘士，主張減少太學解額，將太學解額五百人減少爲一百名，余四百人「分在州郡額窄處」，以消解士人因奔競仕途而淡化親情人倫關係，使之「各安鄉土，養其孝愛之心，息其奔趨流浪之志，風俗亦當稍厚。」（《文集》卷七《論改學制事目》）反對把做官當作入世精神的唯一體現，强調積極有爲的人生態度，向往道德完善的精神境界：「富貴不淫貧賤樂，男兒到此自豪雄。」（《文集》卷三《秋日偶成二首》）

與培養目標相適應，二程提出「主敬涵養」、「格物致知」的道德教育學說，奠定了理學教育理論的基本框架。「主敬涵養」，即是要求主體在外表上做到莊重嚴肅，以規範其言行舉止，「儼然正其衣冠，尊其瞻視，其中自有個敬處。」（《遺書》卷十八）同時在內心里保持寧靜專一以克除其私欲妄念，「所謂敬者，主一之謂敬，所謂一者，無適之謂一。」（《遺書》卷十五）與「主敬涵養」說相適應，二程在學習論上十分重視知識的學習積累，以提高主體的道德自覺性。程頤說：「涵養須用敬，進學則在致知。」（《遺書》卷十八）而「致知」又離不開「格物」，「今人欲致知，須要格物。」（《遺書》卷十七）二程所謂「格物」，並非要窮盡天下萬物，而是强調通過「今日格一件，明日又格一件」的逐漸積累，如通過「讀書，講明義理」，「論古今人物，別其是非」，「應接

事物而處其當」等途徑，以期積累多後而脫然領悟人心所固有的「天理」。指出「致知在格物，格物之理，不若察之於身，其得猶切。」(《遺書》卷十)力圖把學習論和修養論融爲一體，突出了理學家倫理本位的教育特色。極力維護封建綱常名教，認爲「餓死事極小，失節事極大。」(《遺書》卷二十二)

通過對前人教學思想的繼承發展和自己數十年的教學實踐，二程還總結了一系列行之有效的教學經驗。如：「因材施教」的思想本由孔子提出和實施，但最早給予準確的概括則是程頤，他說：「孔子教人，各因其材，有以文學入者，有以政事入者，有以言語入者，有以德行入者。」(《遺書》卷十九)二程的弟子來自全國各地，二程在教學實踐中發現：「西北東南，人材不同。」(《遺書》卷三)認爲教師必須根據人材的氣稟差異，施以不同的引導方式：「强猛者當抑之，畏縮者當充養之。」(《遺書》卷十八)又如：「啓發誘導」最早也源自《論語》的「不憤不啓，不悱不發」，二程解釋說：「『不憤不啓，不悱不發』，待其誠至而告也；『舉一隅，不以三隅反，則不復也』，既告之，必待其自得也。憤悱，誠意見於辭色也。」(《經說》卷六)即是說，要等到學生自己心理上確有需求，而且「見於辭色」，表現出積極的思維狀態時，教師才予以適時引導，以激發學生自己開動腦筋去解決問題。再如：「循序漸進」的教學原則，也爲二程所推重。强調從日用格物到致知貫通必須有一個逐漸積累的過程，爲學教人只能盈科而進。「學者所見所期，不可不遠且大也，及其夫施於用，則必有其漸。」(《粹言》卷一)這裏所謂「漸」，即是指教學活動必須從容有序地開展，反對心急浮躁，好高求速，認爲：「凡長育人材也，教之在寬，待人以久，然後化成而俗美。」(同上)

二程的著作和學說經過朱熹的提倡和發揚，形成了頗具特色的理學教育流派，世稱「程朱學派」。二程在世時，其學術和教育思想未能得到官方認可，但死後則被逐漸擡高。自宋理宗公開稱贊程朱理學爲孔孟

道統正脈之後，程朱理學遂成爲歷代統治者的官方御用哲學，統治中國思想界長達數百年之久，其教育思想也爲後世許多教育家所繼承和發展，對中國後期封建社會的教育思想和制度產生了廣泛而深遠的實際影響。

有關《二程集》的研究著作有徐遠和《洛學源流》、潘富恩、徐余慶《程顥程頤理學思想研究》、毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》、《中國教育家評傳》、郭齊家《中國教育思想史》、黃書光《理學教育思想與中國文化》中有關章節。（黃書光）

呂氏鄉約

〔北宋〕 呂大鈞

《呂氏鄉約》，亦稱《藍田鄉約》，一卷。北宋呂大鈞撰。通行本有《說郛》本、《隨庵徐氏叢書續編》本、《關中叢書》本及中華書局輯校本等。舊題呂大忠撰，《宋史》引《鄉約》一條，則載於呂大防傳中。陳宏謀《訓俗遺規》題呂氏兄弟大忠、大防、大鈞、大臨四人撰，朱熹說：「舊傳呂公進伯（大忠）所作，今乃載於其弟和叔（大鈞）文集，又有問答諸書，如此知其爲和叔所定不疑。篇末著進伯名，意以其族黨之長而推之，使主斯約故爾。」（《呂氏鄉約跋》）陳振孫《直齋書錄解題》依朱熹題呂大鈞撰。

呂大鈞（一〇三〇——一〇八一），字和叔，京兆藍田（今陝西藍田縣）人。嘉祐二年（一〇五七）進士，授秦州司理參軍，監延州折博務。改光祿寺丞，知三原縣。移巴西、候官、涇陽，以父老皆不赴。父喪服除後，自以爲道未明，學未優，不復有祿仕意。家居數年，以教育人才，變化風俗爲務。學於張載、程顥、程頤，能守其師說。與兄大忠、大防、弟大臨齊名，世稱「四呂」。事迹見《宋史》卷三百四十、《伊洛淵源錄》卷八、《宋元學案》卷三十一。

《呂氏鄉約》，宋熙寧九年（一〇七六），呂大鈞在家鄉藍田制定。他認爲鄉賢不應獨善其身，而應推己及人，以敦化鄉風鄉俗，「今庠序則有學規，市井則有行條，村野則有社案，皆其比也，何獨至於鄉約而疑之乎？」（《答劉平叔》）認爲制訂有如學規、行條一樣的鄉規民約有益於鄉里的教化，並非是强人所難。《呂氏鄉約》以封建道德倫理爲準繩，要求同鄉的人共同遵守其中所定的內容。它規定同約人要「德業相勸」、「過失相規」、「禮俗相交」、「患難相恤」，四條目的主要內容如下：

一、德業相勸。德，謂見善必行，聞過必改。包括能治身治家、事父兄、教子弟、御僮僕、事長上、睦親故、擇交游、守廉介、廣施惠、受寄托、救患難、規過失、爲人謀事、爲衆集事、解鬥爭、決是非、興利除害、居官舉職等。業，指居家事父兄、教子弟、待妻妾、在外事長上、接朋友、教後生、御僮僕。德業兩項的內容相互交融，同約的人應各自修行，相互勸勉。有一善爲大家所推稱，聚會時書於籍。

二、過失相規。過失，包括犯義之過、犯約之過和不修之過。犯義之過有六：酗博鬥訟、行止逾違、行不恭遜、言不忠信、造言誣毀、營私太甚。犯約之過有四：德業不相勸、過失不相規、禮俗不相成、患難不相恤。不修之過有五：交非其人、游戲怠惰、動作無儀、臨事不恪、用度不節。每犯皆書於籍，三犯則行罰。

三、禮俗相交。關於婚姻、喪葬、祭祀、節慶等日常事宜的規定。凡與鄉人相接，及往還書問，當衆議一法共行之。

四、患難相恤。患難之事有七：水火、盜賊、疾病、死喪、孤弱、誣枉、貧乏。凡有此患難，同約的與非同約的皆應相互救恤。

《呂氏鄉約》規定設約正一或二人，由「衆推正直不阿者」擔任，專主平決賞罰當否。設直月一人，依年齡大小輪次爲之，每月一換，主管約中雜事。規定同約人定期聚會，每月一聚，大家一塊吃飯；每季一會，飲酒吃飯。所花費用，由當事人提供。每次聚會都要書善惡，行賞罰。約中如有不妥，由大家商討進行修改。如何行罰，根據約中規定及視具體情形而定。

南宋時，朱熹對《呂氏鄉約》加以增刪而成《朱子增損呂氏鄉約》。《朱子增損呂氏鄉約》廣泛作爲道德教育讀物，影響極大。明代王守仁曾做《呂氏鄉約》頒行《南贛鄉約》，對《呂氏鄉約》的內容和形式又有所發展。現代梁漱溟認爲《呂氏鄉約》充滿了人生向上的意義，不僅包含了地方自治，而且成爲一種倫理情誼化的組織，亦做《呂氏鄉約》創辦鄉村學校，推行鄉村建設。

《呂氏鄉約》對於規範鄉民的思想言行，移風易俗，維護和鞏固封建國家在鄉里的統治具有很大的作用。在封建統治者和理學家的倡導下，宋代以後鄉約逐漸成爲鄉里的政治性較强的組織，成爲一種特殊的社會控制形式。（黃明喜）

朱文公文集

〔南宋〕朱　熹

《朱文公文集》，又稱《晦庵集》、《朱子大全》。一百卷，又續集十一卷，別集十卷。南宋朱熹著，朱熹季子朱在編定，後人又有所增補，故不同刻本的正、續、別集卷數略異。主要版本有：明嘉靖胡岳刻本、清康熙二十七年蔡方炳刻本、清乾隆三十年《四庫全書》本等。其中胡刻本較爲完備，《四部叢刊》據此本影印，收入中華書局《四部備要》。

朱熹（一一三〇——一二〇〇），字元晦，號晦庵，徽州婺源（今屬江西）人。早年博涉儒、佛、道諸學，曾問學於胡原仲、劉致中、劉彥冲和程頤三傳弟子李侗，受李侗影響最深。紹興十八年中進士，授泉州同安主薄。常選秀民充弟子員，講授修己治人之說。同安四年任滿後，朱熹有很長時期中絶仕途，潛心於學術研究和講學活動，先後建立寒泉精舍、武夷精舍，聚徒授學，並撰寫了《論語要義》、《論語訓蒙口義》、《論語集注》、《孟子集注》、《太極圖說解》、《伊洛淵源錄》、《近思錄》等著作，奠定了理學思想的理論基礎。淳熙二年（一一七五），與陸九淵、陸九齡、呂祖謙等相會於江西上饒鵝湖寺，進行「爲學之方」的學術辯論，史稱「鵝湖之會」。淳熙五年（一一七八），朱熹第二次出任地方官，先後受任知南康軍、知漳州、知潭州等職。在南康軍，

重修白鹿洞書院，厘訂《白鹿洞書院學規》（又稱《白鹿洞書院揭示》）。在漳州，重視學校建設，熱衷社會教育，首刊《大學章句》、《中庸章句》、《論語集注》、《孟子集注》，合稱《四書集注》。在潭州，興復岳麓書院，並親爲教席。宋寧宗即位（一一九五），被召爲煥章閣待制兼侍講，因統治階層內部鬥爭，僅四十天即被罷免。其後，回福建建陽，在考亭建立竹林精舍，後改名滄州精舍，繼續從事學術和教育活動。晚年，被誣爲「僞學逆黨」，抑鬱而死。朱熹一生從政僅七年，餘皆獻身於學術和教育事業，他繼承和發展了二程學說，集宋代理學之大集，精心構建了以「窮天理，滅人欲」爲主旨的理學教育學派，世稱「程朱學派」。其著作除《朱文公文集》外，還有《四書集注》、《小學》、《近思錄》、《童蒙須知》、《資治通鑑》、《朱子語類》等。生平事迹詳見黃勉齋《朱子行狀》、王懋竑《朱子年譜》、《宋史·道學傳》、《宋元學案·晦庵學案》。

《朱文公文集》是朱熹詩文、信札、雜著等的匯集。其中論及教育思想者主要見於一些信札和雜著中，重要篇目有：《大學章句序》、《題小學》、《學校貢舉私議》、《白鹿洞書院學規》、《經筵講義》、《衡陽石鼓書院記》等。

朱熹繼承和發展了二程的「天理」學說，强調從理本體論的高度來統攝和溝通心性教育問題，自覺完成了程朱學派教育哲學的理論建構。斷言未有天地之先就已經有了「理」的存在，視「理」爲宇宙萬物產生的根源。稱：「宇宙之間，一理而已……其張之爲三綱，其紀之爲五常。」（《讀大紀》）將「三綱五常」上升至「天理」的高度，並通過其「天理流行」的理論，溝通天理與心性的關係。他說：「蓋人之性皆出於天，而天之氣化必以五行爲用，故仁義禮智之性即水火金木土之理也。」（《答方賓王》）强調人性和人心不可能只稟承天理之正而不受形氣之私的影響，指出：「才謂之性便是人生以後，此理在形氣之中，不全是性之本體矣。」（《答

嚴時亨》）認爲現實人性實際上是天地之性（或稱本源之性）和氣質之性（或稱氣稟之性）的有機統一體，氣質之性的清濁厚薄必然影響着天地之性的明暗差異。同樣，現實人心也因爲先天地受到形氣的影響，而在理論上被劃分成人心與道心，認爲發自「性命之正」的知覺爲「道心」，發自「形氣之私」的知覺爲「人心」。認爲教育的作用就在於「復性」和「盡心」，即變化氣質之性以復本源之性，並使人心聽命於道心。他說：「古人聖王設爲學校以教天下之人，使自王世子公侯卿大夫元士之適子以至庶人之子，皆以八歲而入小學，十有五歲而入於大學，以有以考其氣質之偏、物欲之蔽以復其性，以盡其倫而後已焉。」（《經筵講義》）又說：「『盡其心者知其性也』，言人之所以能盡其心者以其知其性故也。盡心與存心不同，存心即操存求放之事，是學者初用力處。盡心則窮理至廓然貫通之謂。所謂知性即窮理之事也。須是窮理方能知性，性之盡則能盡其心矣。」（《答林德久》）要求通過後天教育和自身修養功夫來恢復綱常倫理，並期望人們對綱常倫理的認識逐漸達到自覺自願。

與理本體論的教育哲學相適應，朱熹提出了以「窮天理，滅人欲」爲旨歸的教育綱領，批評追名逐利的功利教育，重建儒學「內聖外王」的人格理想。他認爲，變化氣稟之偏和救正人心之私，說到底就是要消彌物欲和人欲的影響，只有「革盡人欲」，才能「復盡天理」。指出學校不以道德爲重而以科舉干祿爲急，是一種忘本逐末的功利教育，認爲這是造成太學「但爲聲利之所」、師生「漠然如行路之人」的重要原因。他說：「古先聖所以制御夷狄之道，其本不在乎威强而在乎道業，其任不在乎邊境而在乎朝廷，其具不在乎兵食而在乎紀綱，蓋決然矣。」（《癸未垂拱奏札》）又說：「熹竊觀古聖賢所以教人爲學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人，非欲其務記覽爲詞章，以鈞聲名利祿而已。」（《白鹿洞書院學規》）要求通過綱常倫理教

育，再建儒家以「仁」爲核心的人格風範。稱「仁」是「心之德」、「愛之理」，對張載的《西銘》推崇備至。他說：「至於《西銘》之說，猶更分明，今亦且以首句論之，人之一身固是父母所生，然父母之所以爲父母者即是乾坤。……古之君子惟其見得道理真實如此，所以親親而仁民，仁民而愛物，推其所爲，以至於能以天下爲一家、中國爲一人而非意之也。」（《答陸子美》）要求培養既有「仁」者品質，又善於維護宗法封建統治的衛道士。宣揚「孔顏樂處」，主張通過「博文」、「約禮」的爲學和修養實踐，提倡積極有爲的人生態度和達觀向上的處世精神。批評刻意求名的科舉功利之學，但認爲學成而後人仕化民、傳道美俗，正是「內聖外王」之學所提倡的人生正道。

朱熹還提出了博大精深的理性主義教育思想體系——「下學上達」論。他批評佛學之弊是否定現實人倫，蹈入虛無空寂之境。强調理學教育的立論根本是承認並極度關懷現實世界的人倫價值，認爲通過一系列嚴格的「下學」功夫，方能逐漸「上達」到對人倫天理的自覺貫通和自願奉行。他從「天理流行」的理論出發，論述「天下之物無一物不具天理，是聖門之學，下學之序，始於格物以致其知，不離乎日用事物之間，別其是非，審其可否，由是精義入神以致其用。」（《答江元適》）指出從日用格物至致知貫通並非一朝一夕之功，要求學者通過爲學和修養兩方面的「銖積寸累」，並時常對照聖賢教誨進行切己體察和主敬涵養，「內無妄思，外無妄動」。認定主敬涵養爲「下學之本」，稱：「自昔聖賢教人之法，莫不使之以孝悌忠信莊敬持養爲下學之本，而後博觀衆理，近思密察，因踐履之實以致其知。」（《答林謙之》）朱熹還特別注意主敬涵養與窮理致知交相互發，他說：「非稍有所知，無以致涵養之功，非深有所存，無以盡義理之奧。正當交相爲用而各致其功。」（《答游誠之》）又說：「主敬以立其本，窮理以進其知，使本立而知益明，知精而本益固。」（《程氏遺

書後序》强調通過一系列「下學」功夫，包括格物窮理、主敬涵養以及窮理主敬交相互發的修煉功夫，才有可能逐漸上達於對封建綱常倫理自覺自願的境界，做到「知精本固」、「德盛仁熟」，以區別於蒙昧主義的佛學思想。他說：「聖門之學，下學而上達，至於窮神知化亦不過德盛仁熟而自至耳。若和釋氏理須頓悟不假漸修之云，則是上達而下學也，其與聖學亦不同矣。」（《答廖子晦》）

關於教育階段和教材編寫問題，朱熹也提出了自己的獨立見解。他主張根據受教育者的年齡心理特點和思維發展水平，把受教育過程劃分爲十五歲以前的小學階段和十五歲以後的大學階段。認爲在「小學」階段應該結合兒童天性活潑的特點，積極開展生動形象的教育活動，如「誦詩讀書，咏歌舞蹈」，使兒童在不知不覺中領會灑掃應對進退之節、愛親敬長隆師親友之道，「習與知長，化與心成。」（《題小學》）大學則是小學教育的進一步深化，在「小學已成之功」的基礎上，達於致知窮理的境地。與教育階段劃分相適應，朱熹認爲編寫教材也須遵循由淺入深、由易到難的原則。他在編寫《小學》時，就特別强調把兒童「喜諷咏，易入心」的詩歌和格言編入書中，指出「奧澀難讀，恐非啓蒙之具。」（《答劉子澄》）至於《四書集注》，朱熹則偏重於義理闡發以適合「大人之學」。從爲學路徑而言，他也主張先易後難地漸次展開，由《童蒙須知》、《小學》入手，而後《近思錄》、《四書集注》、《五經》，熟讀經書之後再兼及史傳和百家諸學。

朱熹在長期教學過程中積累了十分豐富的教學法和讀書法，特別是他的讀書法被門人歸結爲六條——「居敬持志」、「循序漸進」、「熟讀精思」、「虛心涵泳」、「切己體察」、「着緊用力」，廣爲流傳。

朱熹在世時，其學術未能得到官方承認，並於垂暮之年被韓侂胄等誣爲欺世盜名的「僞學」。朱熹思想被逐漸擡高是在他死後不久，經朱門弟子魏了翁、真德秀等人的大力提倡，宋理宗公開表贊爲孔孟道統正

學，遂成爲官方御用學說。他所編定的《小學》、《近思錄》、《四書集注》等成爲後代學校的基本教材，特別是《四書集注》成爲科舉考試的欽定標準，對中國後期封建社會的教育文化事業產生了廣泛而深遠的影響。

研究《朱文公文集》中的教育思想的著作有：毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》、《中國教育家評傳》，王炳照、閻國華《中國教育思想通史》，邱椿《中國古代教育思想論叢》、郭齊家《中國教育思想史》、黃書光《理學教育思想與中國文化》中有關章節。（黃書光）

小學

〔南宋〕朱熹　劉子澄

《小學》，六卷。南宋朱熹、劉子澄編撰。成書於宋淳熙十四年（一一八七）。常見注本有明陳選《小學集注》、清張伯行《小學集解》等。

朱熹生平事迹見「朱文公文集」條。

《小學》爲小學教本。其編寫宗旨，朱熹在《題小學》中說：「古者小學教人以灑掃、應對、進退之節，愛親、敬長、隆師、親友之道，皆所以爲修身、齊家、治國、平天下之本，而必使其講而習之於幼稚之時，欲其習與智長，化與心成，而無扞格不勝之患也。……今頗蒐輯爲此書，授之童蒙，資其講習，庶幾有補於風化之萬

一云爾。」(《朱文公文集》卷七十六)全書分內、外兩篇，合三百八十八章。內篇四卷，爲《立教》、《明倫》、《敬身》、《稽古》，外篇二卷，爲《嘉言》、《善行》。內篇所錄多爲秦漢以前經傳子史中有關小學的道德名言和倫理故事，《立教》、《明倫》、《敬身》側重於道德名言，《稽古》則是「立教」、「明倫」、「敬身」的具體實踐，側重於道德故事。外篇所錄多爲漢唐後子史文集中有關小學的道德名言和倫理故事，《嘉言》側重於前者，《善行》側重於後者。

《立教》共十三章，摘錄經傳子史中有關胎孕之教、保傅之教、學校行政之教、師弟子講習之教的名言教訓。根本宗旨乃在於使「爲師者知所以教，而弟子知所以學。」(《小學集解》卷一《立教》)關於胎孕之教，如引《列女傳》：「婦人妊子，寢不側，坐不邊，立不蹕……。」關於保傅之教，如引《內則》：「凡生子，擇於諸母與可者，必求其寬裕慈惠，溫良恭敬，慎而寡言者，使爲子師。」關於學校行政之教，如引《學記》：「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學」。關於師弟子講習之教，如引《弟子職》：「先生施教，弟子是則。溫恭自虛，所受是極。見善從之，聞義則服……」又引孔子所言「弟子入則孝，出則弟」諸語。

《明倫》共一百七章，摘錄經傳子史中討論父子之親、君臣之義、夫婦之別、長幼之序、朋友之交的名言教訓。關於父子之親，其要旨在「愛親」、「敬親」兩大端。如引《曲禮》：「凡爲人子之禮，冬溫而夏清，昏定而晨省。出必告，反必面。所游必有常所，所習必有業，恒言不稱老。」又引《禮記》：「孝子之有深愛者，必有和氣，有和氣者，必有愉色，有愉色者，必有婉容。」關於君臣之義，着重闡明事君之禮、爲臣之節。如引孔子語：「君子事君，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡求其惡。故上下能相親也。」關於夫婦之別，重在以敬守身，嚴肅男女之別，常流露出對女性的歧視和壓迫。如引《曲禮》：「男女非有行媒，不相知名。」又引孔子

語：「婦人，伏於人也。是故無專制之義，有三從之道：在家從父，適人從夫，夫死從子。無所敢自遂也。」關於長幼之序，重在主敬踐履，列舉進退、應對、灑掃、侍坐、侍飲等日用生活以說明之。如引孟子語：「徐行后長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟。」關於朋友之交，以論學責善爲重。如引曾子語：「君子以文會友，以友輔仁。」又引孟子語：「責善，朋友之道也。」概言之，《明倫》旨在講明「五倫」之理，以期受教育者能在日常生活中力行踐履之。

《敬身》共四十六章，摘錄經傳子史中討論心術之要、威儀之則、衣服之制、飲食之節等名言教訓。關於心術之要，以綱常禮教爲本。如引孔子語：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」又引管子語：「畏威如疾，民之上也。從懷如流，民之下也。見懷思威，民之中也。」關於威儀之則，主張與心術之要相發明，要求將內在的德性要求與外在的威儀禮節結合起來。如引《禮記·冠義》：「凡人之所以爲人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而後禮義備，以正君臣，親父子，和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而後禮義立。」又引《禮記·射義》：「射者，進退周旋必中禮，內志正，外體直，然後持弓審固。持弓審固，然後可以言中。此可以觀德行矣。」關於衣服之制，亦强調以禮義裁衡。如引《曲禮》：「爲人子者，父母存，冠衣不純素，孤子當室，冠衣不純采。」又引孔子語：「士志於道，而耻惡衣惡食者，未足與議也。」關於飲食之節，提倡以飲食養身，反對貪饞逾禮而養成「飲食之人」。如引《禮記》：「君無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。君子遠庖廚，凡有血氣之類，弗身踐也。」又引孟子語：「飲食之人，則人賤之矣。爲其養小以失大也。」

《稽古》共四十七章，它是「立教」、「明倫」、「敬身」的實踐例證。關於立教，前文嘗叙及「胎教」之理，此篇

便舉胎教故事以實之。如引《列女傳》中的母教事例：「太任文王之母，摯任氏之中女也。王季娶以爲妃。太任之性，端一誠莊，惟德之行。及其娠女王，目不視惡色，耳不聽淫聲，口不出敖言，生文王而明聖。太任教之以一而識百，卒爲周宗。君子謂太任爲能胎教。」又引孟母教子的故事以說明「立教」之理：「孟軻之母，其舍近墓，孟子之少也，嬉戲爲墓間之事，踴躍築埋。孟母曰：『此非所以居子也。』乃去，舍市，其嬉戲爲賈衒。孟母曰：『此非所以居子也。』乃徙，舍學宮之旁，其嬉戲乃設俎豆、揖讓、進退。孟母曰：『此真可以居子矣。』遂居之。孟子幼時，問東家殺豬何爲？母曰：『欲啖汝。』既而悔曰：『吾聞古有胎教，今適有知而欺之，是教之不信。』乃買豬肉以食之。既長就學，遂成大儒。」關於明倫，前文嘗論及孝子之理，此篇則舉歷史故事以證實之。如引《虞書・堯典》：「虞舜父頑母嚚象傲，克諧以孝。」有些孝子事例，現在看來已明顯不合人之常情，如引《高士傳》「老萊子孝奉二親」之事。關於敬身，前文嘗言及心術之要貴在知禮守節，此篇則舉伯夷、顏回諸例以彰明之。如引孟子語：「伯夷目不視惡色，耳不聽惡聲。」又引孔子語：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂也，回也不改其樂。」

《嘉言》共九十四章，輯錄漢唐以後子史文集中有關立教、明倫、敬身的嘉言。關於立教，旨在推廣「古聖賢」立教之意，以化民成俗。如引程頤語：「教人未見意趣，必不樂學。且教之歌舞，如古詩三百篇，皆古人作之，如《關雎》之類，正家之始，故用之鄉人，用之邦國，日使人聞之。此等詩，其言簡奧，今人未易曉。別欲作詩，略言教童子灑掃應對事之節，今朝歌之，似當有助。」又引胡安國語：「立志以明道希文自期待，立心以忠信不欺爲主本，行己以端莊清慎見操執，臨事以明敏果斷辨是非。……治心修身以飲食男女爲切要。從古聖賢，自這里做工夫，其可忽乎？」關於明倫，重在闡明五倫之理，與內篇所言相合。如引司馬光語：「凡

諸卑幼，事無大小，毋得專行，必咨稟家長。凡受父母之命，必籍記而佩之，時省而速行之，事畢則返命焉。或所命有不可行者，則和色柔聲，具是非利害而白之，得父母之許，然後改之。若不許，苟於事無大害者，亦當聞從。」關於敬身，亦從心術之要、威儀之則、衣服之制、飲食之節、讀書窮理之法以發明之。如引董仲舒語，「仁義者，正其誼不謀其利，明其道不計其功」，以說明心術之要。又引呂希哲語以闡明威儀之則：「後生初學，且須理會氣象，氣象好時，百事是當。氣象者，辭令容止，輕重疾徐，足以見之矣。」

《善行》共八十一章，選錄漢唐以後子史文集中有關立教、明倫、敬身的善行。如引呂公著夫婦教子事以明賢父母教子之善行：「呂滎公，名希哲，字原明。申國正獻公之長子。正獻公居家簡重寡默，不以事物經心，而申國夫人性嚴有法度，雖甚愛公，然教公事事循蹈規矩。甫十歲，祁寒暑雨，侍立終日，不命之坐，不敢坐也。……故公德器成就，大異衆人。」又引胡瑗行教事迹以說明學校教育之善行：「安定先生胡瑗，字翼之，患隋唐以來，仕進尚文辭而遺經業，苟趨祿利，及爲蘇湖二州教授，嚴條約以身先之，雖大暑，必公服終日，以見諸生，嚴師弟子之禮。……其弟子散在四方，隨其人賢愚，皆循之雅飭，其言談舉止，遇之不問可知爲先生弟子。」再引藍田《呂氏鄉約》以闡明鄉里教化之善行：「凡同約者，德業相勸，過失相規，禮俗相交，患難相卹。有善則書於籍，有過若違約者亦書之，三犯而行罰，不悛者絕之。」關於明倫，如引《後漢書·江革傳》以明孝子之善行：「江革，少失父，獨與母居，遭天下亂，盜賊並起。革負母逃難，備經險阻常採拾以爲養，數遇賊，或欲將去，革輒立求哀，言有老母，辭氣願款，有足感動人者，賊以是不忍殺之。或乃指避兵之方，遂得俱全於難。轉客下邳，貧窮裸跣，行傭以供母，便身之物，莫不畢給。」又引《漢書·霍光傳》以明忠臣之善行：「霍光出入禁闥，二十餘年，小心謹慎，未嘗有過。爲人沉靜詳審，每出入下殿門，進止有常。處郎

僕射，竊識視之，不失尺寸。」關於敬身，亦以心術之要、威儀之則、衣服之制、飲食之節分論漢唐以後諸善行，而歸旨於敬以持身、敦行明倫。如舉漢代楊震能慎獨守身之事以明心術之要：「楊震所舉荆州茂才王密，爲昌邑令，謁見，懷金十斤以遺震，震曰：『故人知君，君不知故人，何也？』密曰：『莫夜無知者。』震曰：『天知神知，我知子知，何謂無知？』密愧而去。」又舉程顥能律己主敬之事以明威儀之則：「明道先生終日端坐，如泥塑人，及其接人，則渾是一團和氣。」

朱熹編寫《小學》，既重倫理原則，又在一定程度上注意到兒童生理、心理和思維發展的某些特點，將抽象的道德名言與具體的倫理故事結合起來，避免把「奧澀難懂」的誡言訓說編入，選取適合兒童「喜諷咏，易入心」的名言、故事，體現出朱熹作爲教育家的獨特眼光，給後人留下很深的啓發。朱熹本人對《小學》也自視甚高，自稱：「後生初學，且看《小學》書，那個是做人底樣子。」（張伯行《小學集解·輯說》）又認爲小學是大學的基礎和根本，但二者在本質上是一致的。「小學是事，如事君、事父等；大學是發明此事之理，就上面講究所以事君、事父等事是如何。」（同上）《小學》中的「立教」、「明倫」、「敬身」與《大學》三綱領「明德、親民、止於至善」相應。「立教」的最終目的即是「止於至善」，「敬身」旨在「明德」，而「明倫」又是「親民」的基礎。《小學》一書經朱熹及其後學提倡，成爲元明清時期通行的小學教科書。

有關《小學》的注本很多，《四庫全書總目提要》對明代陳選注本頗爲贊賞，稱：「選注爲鄉塾訓課之計，隨文衍義，務取易解，其說頗爲淺近，」批評有些注釋者「推衍支離，務爲高論，反以晦其本旨，固不若選之所注，猶有裨於初學矣」。（黃書光）

朱子語類

〔南宋〕朱熹

《朱子語類》，一百四十卷。南宋朱熹語錄。南宋黎靖德根據宋嘉定八年（一二一五）李道傳於池州所刊《朱子語錄》、嘉熙二年（一二三八）李性傳於饒州所刊《朱子語續錄》、淳熙九年（一二四九）蔡抗於饒州所刊《朱子語後錄》、嘉定十二年（一二一九）黃士毅於眉州所刊《朱子語類》、淳祐十二年（一二五二）王佖於徽州所刊《朱子語續類》、咸淳元年（一二六五）吳堅於建州所刊《朱子語別錄》等六種刊本，刪繁補遺，相互參校，考定正誤，重新分門編類，於咸淳六年（一二七〇）出版。常見版本除宋咸淳六年始刊本外，還有明成化九年（一四七三）陳煒刻本、清康熙間呂留良刻本、光緒間賀麟瑞刻本（即劉氏傳經堂本）和一九八六年中華書局校點本。

朱熹生平事迹見「朱文公文集」條。

《朱子語類》是朱熹與弟子們講學問答的語錄匯編。分理氣、鬼神、性理、論學、大學、論語、孟子、中庸、易、書、詩、孝經、春秋、禮、樂、孔孟周程張邵諸子、呂伯恭、陳君舉、陸氏、老氏、釋氏、本朝、歷代、戰國漢唐諸子、雜類、論文等二十六門，內容涉及哲學、教育、史學、文學、科學等領域。其中論及教育思想者主要在理

氣、性理、論學諸門，以及朱熹對儒家經書所進行的義理闡發部份，他對宋代學人和釋老思想的評論也在一定程度上折射出其教育思想的某些特色。

朱熹首重教育的理論基礎，創立了以「理」爲本體的心性教育哲學。認爲「理」是萬物產生的最初本源，稱：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地，若無此理，便無天地，無人無物，都無該載了。有理，便有氣流行，發育萬物。」（《理氣上》）對儒學的綱常倫理進行重新論證，並把它上升至「天理」，强調「仁是天理，公是天理」，「理只是這一個。道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。」（卷六《性理三》）指出以「三綱五常」爲核心的綱常倫理具有永恒不變的價值，「且萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。」（《理氣上》）

從理本論出發，朱熹繼而探討了「天理」與「心性」的相互溝通以及教育的功能問題。認爲天下萬物無不稟「理」而生，也無不受到宇宙間「二氣交感」的影響，指出「人物之生，天賦之以此理，未嘗不同，但人物之稟受自有異耳」（卷四《性理一》），「就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。」（同上）强調從本源上講，每一個人都稟承着「天地之性」，「天地間只是一個道理，性便是理。」（同上）但由於每一個人「氣質之稟有清濁厚薄」的不同，「氣質之性」頗顯差異。朱熹强調，爲學的最大功用就在於變化氣稟或氣質之性，使之恢復至本源的「義理之性」或「天地之性」。他說：「人之爲學，卻是要變化氣稟，然極難變化」，「若功夫未到，則氣質之性不得不重。若功夫至，則氣質豈得不聽命於義理。」（同上）又說：「大抵爲己之學，於他人無一毫干預。聖賢千言萬語，只是使人反其固有而復其性耳。」（卷八《學二》）朱熹還認爲心之本體亦未嘗不善，但受到氣稟、物欲的影響而表現出人心與道心的差異，爲學和教育的功用即是去惡揚善，使人心聽命於道心。他說：「心是

動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離着善，便是惡。然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做出來？古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨去，善自然漸次可復。」卷五（《性理二》）

與心性學說相適應，朱熹提出了「窮天理，滅人欲」的教育綱領。他說：「學者須是革盡人欲，復習天理，方始是學。」（《學七》）只有「革盡人欲」，才能彰明或恢復心性的本源之善，也只有「復盡天理」，才能最大限度地證明綱常倫理的教育價值。他認爲：「聖人教人，大概只是說孝弟忠信日常行底話。人能就上面做將去，則心之放者自收，性之昏自著。」（《學二》）又說：「聖人教人有定本。舜使契爲司徒，教以人倫：『父子有親，群臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。』夫子對顏淵曰：『克己復禮爲仁。』『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』皆是定本（同上）。他認爲，實施這些綱常倫理教育必須從小開始，要根據受教育者的年齡心理和思維特點，劃分不同的教育階段。稱：「古者初年入小學，只是教以事，如禮樂射御書數及孝弟忠信之事。自十六七人大學，然後教之以理，如致知、格物及所以爲忠信孝弟者。」（卷七《學一》）他認爲，小學與大學雖分屬於不同的教育階段，但所學內容在本質上是一致和連貫的。「小學是學事親，學事長，且直理會那事。大學是就上面委曲詳究那理，其所以事親是如何，所以事長是如何。古人於小學存養已熟，根基已深厚，到大學，只就上面點化些精采。」（同上）就學習內容而言，朱熹爲小學階段編寫了易於開蒙的理學教材《小學》、《童蒙須知》，至於大學階段，他主張先攻《四書》，指出：「學問須以《大學》爲先，次《論語》、次《孟子》、次《中庸》。」（卷十四《大學一》）然後研習《五經》，以及史傳、諸子百家之學。

無論是小學，還是大學，其教育目的實際上都是爲了提高受教育者的道德水平和追求完善的精神境

界。有鑒於此，朱熹又提出了相應的道德教育學說。他繼承和發展了二程思想，認爲道德修養離不開讀書窮理，稱「萬事皆在窮理後。經不正，理不明，看如何地持守，也只是空。」（卷九《學三》）又說：「義理不明，如何踐履……若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不是不弟，交友不得不信。」（同上）但他又指出，讀書窮理切忌博求外物而不知返，游騎而不知歸，强調應及時返之於日用倫常的主敬涵養，進行實際的道德踐履。他說：「學者吃緊是要理會這一個心，那紙上說底，全然靠不得」（卷九《學三》），又說：「學之之博，未若知之之要，知之之要，未若行之之實。」（卷十三《學七》）要求將經書上所說的義理與自身的涵養力行工夫結合起來，認爲「涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理，窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理，兩項都不相離。」（卷九《學七》）力圖通過格物窮理與主敬涵養的交相互發，使受教育者在思想和行動上自覺自願地遵循封建綱常倫理準則。他還特別强調爲學修養都必須經過一番「銖積寸累」的細密工夫，「如窮格工夫，亦須銖積寸累，工夫到後，自然頓通。……能常常警覺，久久自能常存，自然光明矣。」（卷九《學三》）提倡「下學上達」，反對禪學和陸學不假漸修的「頓悟」之學。

朱熹在長期的教育實踐中還積累了十分豐富的教學法和讀書法，特別是有關讀書法的論述，《朱子語類》中保存了許多珍貴的記載。其門人所概括的「熟讀精思」、「虛心涵養」、「循序漸進」、「居敬持志」、「切己體察」、「着緊用力」等六條「朱子讀書法」，即本於朱熹平日的講學記錄。如朱熹說：「大抵觀書先須熟讀，使其言皆若出於吾之口，繼以精思，使其意皆若出於吾之心，然後可以有得爾。」（卷十《學四》）「學者讀書，須要斂身正坐，緩視微吟，虛心涵泳，切己體察。」（《學五》）（黃書光）

南軒集

〔南宋〕張栻

《南軒集》，又稱《張宣公全集》、《張南軒先生文集》。四十四卷。南宋張栻撰。其弟張杓攜栻之故稿四巨編請朱熹編定，朱熹又訪得四方學者所傳數十篇及自己平日與栻往來書疏加以編次，定爲四十四卷，即今所傳淳熙甲辰（一一八四）本。通行本有：清道光本和咸豐本《張宣公全集》、《四庫全書》本《南軒集》、《正誼堂全書》本和《叢書集成初編》本《張南軒先生文集》（七卷）等。

張栻（一一三三——一一八〇），字敬夫，又字樂齋，號南軒，漢州綿竹（今四川廣漢）人。自幼隨其父宦職遷轉而游居各地，以蔭補入仕。歷任承務郎，直秘閣，知撫州、嚴州，吏部郎兼侍講，左司員外郎，知袁州、靖江府，秘閣修撰，荆湖北路轉運副使，知江陵府，右文殿修撰等職。爲官清正廉潔，忠君愛國，力主抗金，反對議和。乾道初年，知潭州劉珙修復岳麓書院，特請張栻主持書院教席，歷時七年之久。這期間他提出了一系列獨具特色的辨學思想，闡明「成就人材，傳道濟民」的理學教育宗旨，親自講演「公私義利之辯」，並延請理學大師朱熹至岳麓書院，就理學教育的基本問題進行學術會講，史稱「朱張會講」。其學源於二程，以胡宏爲宗師，得湖湘學派之傳，卓然成一家之學。與朱熹、呂祖謙齊名，時稱「東南三賢」。著作除《南軒集》外，還

有《論語解》、《孟子說》、《南軒易說》等。生平史料詳見《宋史·張栻傳》、《宋元學案·南軒學案》等。

《南軒集》是張栻主要著述的彙編。卷一至卷七，爲詞、賦、詩，卷八至卷十五，爲表、啓、記、序，卷十六至卷十七，爲史論，卷十八，爲說，卷十九至卷二十八，爲書信，卷二十九至卷三十二，爲學業問答，卷三十三至卷三十六，爲題、跋、銘、箴、贊，卷三十八至卷四十四，爲墓志銘、祝文、祭文。其中論及教育的重要篇目有：《潭州重修岳麓書院記》、《靜江府學記》、《袁州學記》、《邵州復舊學記》、《郴州學記》、《桂陽軍學記》、《南康軍新立濂溪祠記》、《存齋記》、《拙齋記》、《敬齋記》、《孟子講義序》、《閫範序》等。

作爲理學大師，張栻十分重視從本體論和心性論高度來探討教育理論的基本問題。他認爲「太極」是宇宙萬物的本體，稱「太極動而二氣形，二氣形而萬物化生，人與物俱本乎此者也。」（《存齋記》）並進而指出：「太極，性也。」（《答周允升》）肯定「太極」與「性」在理論上的同一性，繼承了其師胡宏「性本」論的學術宗旨。但他又主張突出「心」的作用和地位。認爲「心也者，頃萬事、統萬理而爲萬物之主宰者也。」（《敬齋記》）甚至也把「心」視爲「本體」，指出：「夫人之心，天地之心也。其周流而該遍者，本體也。」（《桂陽軍學記》）這在一定程度上反映了其兼容駁雜的學術特點。他認爲，作爲本體存在的「天命之性」本是善的，「原物之始亦豈有不善者哉？其善者天地之性也。……惟人全夫天地之性，故有所主宰而爲人之心，所以異乎庶物者獨在於此也。」（《存齋記》）人之所以會失其「本體」之善而爲非作惡，是由於氣稟、物欲、私意諸因素影響所致。他說：「人之所以私僞萬端，不勝其過失者，梏於氣，動於欲，亂於意，而其本體所以陷溺也。」（《桂陽軍學記》）又說：「惟局於氣稟，遷於物欲而天理不明，是以處之不盡其道，以至於傷恩害義者有之。此先王之所以爲憂，而爲之學以教之也。」（《彬州學記》）强調後天的「教」與「學」無非是爲了變化氣質之性以復其本心之美

和本性之善。他說：「聖賢之事，大要教人使不迷失其本心者。……故其於是心也，治其亂，收其放，明其蔽，安其危，而其廣大無疆之體可得而存矣。此學之大端也。然則其可一日不講乎？」（《桂陽軍學記》）又說：「予聞之義理之本於天者，至精而無窮，氣稟之存乎人者雖美而有限，伊欲究夫無窮而化其有限，捨學何以哉？」（《拙齋記》）張栻即是從心性論角度充分肯定了爲學施教的必要性。

在教育宗旨和施教內容上，張栻始終堅持儒學倫理本位的立場。他說：「嘗考先王所以建學造士之本意，蓋將使士者講夫仁義禮智之彝，以明夫君臣父子兄弟夫婦朋友之倫，以之修身齊家治國平天下，其益甚大矣。」（《邵州復舊學記》）强調人倫教育的實施與否直接關係到國家的興亡，「人倫之在天下不可一日廢，廢則國隨之。」（《袁州學記》）批評後世教育不以人倫爲重而以利祿爲急，「後世之學校朝夕所講不過綴緝文辭以爲規取利祿之計。」（同上）指出學校教育目的旨在「成就人才以傳道而濟斯民。」（《潭州重修岳麓書院記》）充分肯定人倫教育的經世治國價值。他說：「今之學者，敬能立志、尚友、講論、問辯而於人倫之際審加察焉，敬守力行，勿舍勿奪，則良心可識而天理自著，馴是而進，益高益深，在家則孝弟雍睦之行興，居鄉則禮遜廉耻之俗成，一旦出而立朝致君澤民，事業可大，則三代之風何遠之有？」（《郴州學記》）具體而言，張栻認爲人倫教育當從孩童抓起，「必先使之從事於學，習乎六藝之節，講乎爲弟爲子之職，而躬乎灑掃應對進退之事，周旋乎俎豆羽籥之間，優游於絃歌誦詩之際，有以固其肌膚之會、筋骸之束，齊其耳目、一其心志。」（《邵州復舊學記》）然後在「小學」基礎上進一步實施「格物致知」的大學之道，稱：「所謂大學之道，格物致知，由是可以進焉。」（同上）關於格物致知，張栻首重對儒家《六經》尤其是《論語》、《孟子》的講學和研習。他說：「所謂講學者，寧有他求哉？致其知而已。知者，吾所固有也。本之《六經》以發其蘊，泛觀千載

以極其變，即事即物，身親以格之，超然會乎大宗，則德進業廣有其地矣。」（《送張荆州序》）又說：「學者學乎孔子者也，《論語》之書，孔子之言行莫詳焉。」（《論語說序》）對孔孟的「義利之辯」至爲推崇，稱：「學者潛心於孔孟必得其門而入，愚以爲莫先於義利之辯。……義利之辯大矣，豈特學者治己之所當先施之，天下國家一也，王者所以建立邦本！」（《孟子講義序》）力圖通過對「義利之辯」等儒學教育倫理命題的重新論證和闡發，以實現「窮天理，滅人欲」的理學教育目的。除講習儒家經書及其倫理教育內容外，張栻也在一定程度上容納了經學之外的萬物之學。他說：「凡天下之事，皆人之所當爲。君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之際，人事之大者也。以至於視聽言動，周旋食息，至纖至悉，何莫非事者。一事之不貫，則天性以之陷溺也。然則，講學其可不汲汲乎？」（《靜江府學記》）

關於爲學修養方法，張栻在長期教育實踐中也逐漸形成了自己的特點。他曾和朱熹討論過爲學修養方法，主張先省察後持養，强調應在應事接物的「省察」基礎上方可作「存養」工夫，但他後來也承認「存養省察之功，固當並進。」（《寄呂伯恭》）就爲學和修養方法的關係而言，張栻認爲致知和力行、居敬和集義須交相互發，方能避虛就實，漸進聖域。他說：「予願與同志之士，以顏子爲準的，致知力行，趨實務本，不忽於卑近，不遺於細微，持以縝密而養以悠久，庶乎有以自進於聖人之門牆。」（《跋希顏錄》）指出讀聖賢書貴在於反身體察，「大抵讀經書須平心易氣，涵泳其間，若意思稍過，當亦自失卻正理，要切處乃在持敬。若專一工夫積累多，自然體察有力，只靠言語上苦未是也。」（《答潘端叔》）提倡「居敬集義，工夫並進，相須而相成也。」（《答游誠之》）

張栻及其所代表的湖湘學派在當時學界佔有重要地位，受到朱熹等人的重視。其傳道濟民、務實致用

的教風和學風對中國後代教育家如王夫之等人產生過一定影響。

有關《南軒集》的研究著作有：朱漢民《湖湘學派與岳麓書院》等。（黃書光）

東萊集

〔南宋〕呂祖謙

《東萊集》，四十卷，包括文集十五卷、別集十六卷和外集五卷，附錄三卷，拾遺一卷。南宋呂祖廉撰，初由其弟呂祖儉、姪呂喬年編定。常見版本有宋刻本、元持靜齋刻本、明黃俞邰本、清雍正金華敬勝堂刻本、乾隆《四庫全書》本和一九三七年商務印書館《叢書集成初編》本（二十卷）等。

呂祖謙（一一三七——一一八一），字伯恭，婺州（今浙江金華）人。與朱熹、張栻合稱「東南三賢」，人稱東萊先生。以祖致仕恩補將仕郎，登隆興進士，又中博學宏詞科。歷任太學博士、秘書郎、國史院編修官、實錄院檢討官、著作郎等職。重修《徽宗實錄》，編纂《皇朝文鑒》。與朱熹、陸九淵等理學大師常有學術往來，淳熙二年（一一七五）嘗邀請朱熹、陸九淵、陸九齡、劉子澄等，會學於江西鵝湖寺，論辯「爲學之方」，史稱「鵝湖之會」。呂祖謙於會後評論說：「元晦英邁剛明而工夫就實入細，殊未可量；子靜亦堅實有力，但欠開闊耳。」（《東萊集·與陳君舉》），在學術上，他力圖調和朱陸二學的分歧，又接受永嘉學派的實學功利教育

思想，欲「兼取其長，而復以中原文獻之統潤色之。」(《宋元學案·東萊學案》)世稱其學爲「婺學」或「金華學派」。著作除《東萊集》外，還有《東萊左傳博議》、《呂氏家塾讀詩記》等。生平事迹詳見《宋史·呂祖謙傳》、《宋元學案·東萊學案》等。

《東萊集》爲呂祖謙著述的匯編。其中《文集》十五卷：卷一詩，卷二表，卷三奏狀劄子，卷四啓，卷五策問，卷六記、序、銘、辭，卷七題跋，卷八祭文，卷九行狀，卷十至卷十三墓志銘，卷十四傳，卷十五紀事；《別集》以家範、尺牘、讀書雜記、師友問答爲十六卷。《外集》以程文之類爲五卷。年譜、遺書爲附録三卷，又拾遺一卷。論及教育的重要篇目有：《白鹿洞書院記》、《太學策問》、《題近思錄》、《麗澤堂學規》、《與學者及諸弟》、《與朱侍講》、《易說》、《雜說》等。

與其他理學家一樣，呂祖謙十分重視從本體和心性哲學的角度來論證教育功能。他認爲「天理」無所不在，强調以「三綱五常」爲核心內容的封建道德倫理具有永恒不變的價值。他說：「日、月、星、辰，雲漢之章，父子、兄弟、群臣、朋友，人之文也。此理之在天人，常昭然未嘗滅没。」(《易說》)强調「天理」與「人心」可以相互溝通，稱：「人之善心發處，亦人心固有之理」，「人之善心一復，則雖有千過萬惡，亦便覺有消散披靡氣象，是才復便有亨能之理。」(同上)但遺憾的是，人常爲私意和物欲所蔽障，使人心固有之理未能得到存養、擴充和復明。正是在這個意義上，呂祖謙充分肯定了心學「反求諸已」的道德教育學說。他說：「聖門之學，皆從自反中來。……反去根原上做工夫，所以日進一日。……凡事有齟齬，行有不得處，盡反求諸己，使表里相應而後可。」(《孟子說》)認爲仁義禮智乃本心所有，只須存養本心，即能使天理長存而不泯。他說：「凡人未嘗無良知良能也，若能知所以養之，則此理自存。」(《易說》)呂祖謙還認爲，人性本是善的，但爲「氣質」

所拘，故有惡的出現。他說：「性本善，但氣質有偏，故才與情亦流而偏耳。」(《雜說》)認爲「大抵父子之恩，天性也。兄弟之義，天倫也。以至夫婦朋友，莫不有天秩。」(《易說》)指出人們所以會喪失這些「天理」、「天倫」、「天秩」，只是因爲氣質偏私、人欲牽引、物欲誘惑所致。只要時時善養其「本心」、「天性」，就能達到人欲淨盡，天理流行。

重視「反求諸已」只是呂祖謙道德教育學說的一個方面，從中可見其對心學教育理論的吸收，另一方面，他對程朱理學的「格物致知」、「主敬涵養」、「下學上達」等思想也多有肯定和闡發。他認爲，「致知」須有一個積累集義的艱苦過程。稱「臻知與求見不同，人能朝於斯，夕於斯，一旦豁然有見，卻不是端得消散，須是下集義工夫，涵養體察，平穩妥貼，釋然心解乃是。」(《雜說》)提倡主敬涵養的修養工夫，他說：「敬之一字固難形容，故所謂心莊則體舒，心肅則容敬，此兩語當深體也。」(《與學者及諸弟》)贊賞朱熹的「下學上達」說，謂朱熹「來教所謂『見下學上達之要而實加功』之語，切中平日之病。」(《與朱侍講》)他進而認爲，「持養」與「察識」、「知」與「行」當相須並進，才能獲得綱常倫理的自覺遵守和自願奉行。他說：「持養、察識之功，要當並進，更當於事事物物試驗學力，若有窒礙齟齬處，即深求病源所在而來勦去之。」(《與學者及諸弟》)又說：「知猶識路，行猶進步。若謂但知便可，則釋氏一超直入如來之語也。」(同上)

在培養目標和施教內容上，呂祖謙推崇事功實學精神，提倡「講實理，育實材而求實用。」(《太學策問》)他說：「蓋嘗論立心不實，爲學者百病之源，……古之人其爲己不爲人，如此今日所與諸君共訂者將各發身之所實然，以求實理之所在。夫豈角詞章、博誦說、事無用之文哉？」(同上)呂祖謙所說「實理」，其基本含義固然離不開對封建綱常倫理的真知實行。他在乾道四年(一一六八)所訂的「麗澤學規」，即是「以孝弟忠信

爲本」，其中規定「其不順於父母，不友於兄弟，不睦於宗族，不誠於朋友，言行相反，文過遂非者不在此位」；要求諸生做到「聞善相告，聞過相警，患難相恤」；「會講之容端而肅，群居之容和而莊，舊所從師，歲時往來道路相遇，無廢舊禮。」乾道五年（一一六九），呂祖謙進一步修訂學規，更直接要求師生「以講求經旨、明理躬行爲本。」此外，呂祖謙所謂「求實理」還蘊藏着更加廣泛而豐富的內容。他說：「竊意窮物蓋窮理也，萬物各有其理，將欲處之，各盡其道，非研窮工夫則無由得。」（《答學者所問》）他不僅主張讀經，更主張讀史，指出：「讀史既不可隨其成敗以爲是非，又不可輕立意見易出議論，須揆之以理，體之以身，平心熟看，參會積累，經歷諳練，然後時勢事情漸可識別。」（《讀史綱目》）他進而認爲，百工技藝皆須學而後知，「天下事何嘗一件不是學，如百工技藝皆是學。」（《雜說》）還對當時背離實學致用的教育現狀給予了尖銳批評，稱：「今人讀書全不作有用看。且如二、三十年讀聖人書，及一旦遇事便與閭巷無異。」（同上）指出「今日之子弟，即他日之公卿」（同上），經世致用人才的獲得與否直接關係到國家的吏治建設和長治久安。他詰問道：「學而無所用，學將何爲也？」（同上）

在長期教育實踐中，呂祖謙還總結了一些重要的學習法和教學法，如質疑問難法。他在「麗澤學規」中規定學生「凡有所疑，專置册記錄，同志異時相會，各出所習及所疑，互相商榷」。又如因材施教法。他說：「爲學必須於平日氣稟資質上驗之，如滯固者疏通，顧慮者坦蕩，智巧者易直，苟未如此轉變，要是未得力耳。」（《與陳君舉》）再如循序漸進法。他說：「蓋知至至之，知終終之，階級歷然，非一步可升，一言可斷。若有看得溥博親切，則始知工夫之益無窮，仁者其言也訒良以此，順以循序，乃體其全利而爲之，靡或不偏。」（《與學者及諸弟》）他還與朱熹合編理學教育的基本教材《近思錄》，他在編后記中特別提醒讀者學習該書

須「自卑升高，自近及遠」，不可躐等陵節。

呂祖謙在世時與朱熹常有學術書信往來，其與朱學、陸學並稱南宋乾、淳以後的三大學派，在當時學界佔據顯要地位。朱熹嘗謂呂學「博雜」，對其功利主義教育思想有所批評，並指斥他治史而被「史壞了」。呂祖謙尚實學的教育思想對明末清初實學學派和浙東學派產生過一定影響。

有關《東萊集》的研究著作有：潘富恩《呂祖謙思想初探》等。（黃書光）

陸九淵集

〔南宋〕 陸九淵

《陸九淵集》，又稱《陸子全書》、《象山全集》。三十六卷。南宋陸九淵著。宋開禧元年（一二〇五），陸九淵長子陸持之編成《象山先生全集》三十二卷，嘉定五年（一二一二），由陸九淵學生袁燮始刻於江西倉司。後人又補入謚議、語錄（上、下）、年譜等四卷，合刊爲三十六卷。主要版本有：明嘉靖四十年（一五〇一）五宗沐刻本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本和一九八〇年中華書局校點本等。

陸九淵（一一三九——一一九三），字子靜，號存齋。撫州金溪（今屬江西）人。自幼好問深思，乾道八年

（一一七二）考中進士。歷任靖安、崇安主簿、國子正、知荆門軍等。他爲官清正，重視教化和學校建設。嘗在家鄉金溪置槐堂書屋，收徒授學，醞釀心學理論。淳熙二年（一一七五），與朱熹、呂祖謙等會學於江西鵝湖寺，就修養和爲學展開論辯，「元晦之意，欲令人泛觀博覽，而後歸之約。二陸之意，欲先發明人之本心，而後使之博覽。」（《年譜》）史稱「鵝湖之會」。淳熙八年（一一八一），應朱熹邀請，登廬山白鹿洞書院，講論《論語》「君子喻於義，小人喻於利」章，深中學者痼疾，許多學生爲之悚然心動，朱熹特請將講義刻石留念。淳熙十四年（一一八七），陸九淵結廬講學於象山（今江西貴溪西南），四方學者雲集。次年改爲「象山精舍」。他也被稱爲「象山先生」。他認爲「心」爲世界萬物產生的根源，建立了以「發明本心」爲主旨的教育學說，世稱「象山學派」或「心學派」。生平事迹詳見《宋史·陸九淵傳》、《宋元學案·象山學案》、《陸九淵集》卷三十三《謚議》、卷三十六《年譜》等。

《陸九淵集》爲陸九淵著述和講學語錄的匯集。內容包括信札（卷一至卷一七）、奏表（卷十八）、記（卷十九）、序贈（卷二十）、雜著（卷二十一至二十二）、講義（卷二十三）、策問（卷二十四）、詩（卷二十五）、祭文（卷二十六）、行狀（卷二十七）、墓志銘（卷二十八）、程文（卷二十九至卷三十一）、拾遺（卷三十二）、謚議（卷三十三）、語錄（卷三十四至卷三十五）、年譜（卷三十六）。其中論及教育思想主要在信札、語錄、講義、雜著、記等門類中，重要篇目有：《雜說》、《白鹿洞書院論語講義》、《武陵縣學記》、《敬齋記》、《貴溪重修縣學記》、《武陵縣學記》等。

與朱熹「理」本論不同，陸九淵建立了以「心」爲本體的教育哲學觀。提出「心即理」，斷言天理內存於個體的本心之中，稱「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」（卷二十二《雜說》）。强調「此心此理」的永恒性和不變

性，不會因時間和空間的變化而變化，「千萬世之前有聖人出焉，同此心同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心同此理也。」(同上)以此論證封建綱常倫理爲人心所固有，具有永恒價值，謂「皇極之建，彝倫之叙，反是則非，終古不易。是極是彝，根乎人心，而塞乎天地。」(同上)「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」(卷二十四《語錄上》)强調人心只有一個，「心一也，人安有二心？」「人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。」(同上)但他指出，人心確實易爲外物私欲所蔽，「是心之稂莠，萌於交物之初，有滋而無芟，根固於怠忽，末蔓於馳騖，深蒙密覆，良苗爲之不殖。」(卷十九《敬齋記》)故要求明心、立心和擴充此心。「人心不明，如何作得主宰？」(卷三十五《語錄下》)認爲「心不可汩於一事，只有立心。人心本來無事，胡亂被事牽將去。」(同上)推崇孟子的本心擴充說，指出：「孟子就四端上指示人，豈是人心只有這四端而已？又就乍見孺子入井皆有怵惕惻隱之心一端指示人，又得此心昭然，但能充此心足矣。」(同上)認爲「彝倫在人，維天所命，良知之端，形於愛敬，擴而充之，聖哲之所以爲聖哲也。」(卷十九《武陵縣學記》)意圖通過「明心」、「立心」和「擴充此心」，喚起人們的道德自覺性，以培養符合封建綱常倫理的理想人格。他說：「人生天地間，爲人自當盡人道，學者所以爲學，學爲人而已。」(卷三十五《語錄下》)又說：「『事父孝，故事天明，事母孝，故事地察。』是學已到田地，自然如此，非是欲去明此而察此也。」(同上)突出教育的主體性，强調個體的道德自主性和責任感，重視全民道德意識的普遍提高，稱「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人」(同上)。所有這些都體現了陸九淵教育哲學的獨特個性。

與心本論的教育哲學相契合，陸九淵繼而提出了以「發明本心」爲主旨的道德教育學說。他認爲，一切知識和真理，包括道德知識與是非準則，都先天地具存於人的「本心」之中。他說：「仁，人心也，心之在人，

是人之所以爲人，而與禽獸草木異焉者也。」(卷三十二《學問求放心》)又說：「忠信之名，聖人初非外立其德以教天下，蓋皆人之所固有，心之所同然者也。」(卷三十二《主忠信》)，既然「仁」、「忠」、「信」等封建綱常倫理爲人的「本心」所固有，道德教育的作用就不是如何從外部進行灌輸，而在於如何「發明本心」，使本心所固有的道德善心發揚光大。與朱熹以「格物窮理」爲道德教育的入手處不同，他主張應「先立其大者」，先從「發明本心」、「切己自反」處入手。認爲「格物」不是向外求索讀書，而是內在精神減擔，他說：「某讀書只看古注，聖人之言自明白。且如『弟子入則孝，出則弟』，是分明說與你入便孝，出便弟，何須得傳注」學者疲精神於此，是以擔子越重。到某這裏，只是減擔，只此便是格物。」(卷三十五《語錄下》)認爲本心未明而盲目讀書，反而不利於道德水準的提高，有損於道德境界的升華，「田地不淨潔，亦讀書不得。若讀書，則是假寇兵，資盜糧。」(同上)又認爲「窮理」亦非是窮外物之理，指出既然「心即理」，「窮理」也就等同於「存心」和「盡心」。他說：「苟此心之存，則此理自明。」(卷三十四《語錄上》)强調要時時處處地涵養本心，「若能涵養此心，便是聖賢。」(同上)爲了及時消除物欲私欲對本心的污染和蒙蔽，他還主張應經常從內心深處進行「剝落」工夫：「人心有病，須是剝落。剝落得一番清明，後隨起來，又剝落，又清明，須是剝落得淨盡方是。」(卷三十五《語錄下》)此外，他特別重視「入孝出弟」的道德踐履，主張「明實理，做實事」(卷三十四《語錄上》)。所有這些方法和途徑都是旨在培養受教育者的道德自主意識，使之成爲宗法封建社會的自覺衛道士。

在長期的教學實踐和與朱熹反復論辯中，陸九淵逐漸形成了自己獨特的治學方法和教學原則。他批評朱熹「讀書窮理」的爲學路徑是「支離事業」，主張優游讀書的「易簡工夫」。他說：「某嘗令後生讀書時，且精

讀文義分明事節易曉者，優游諷詠，使之浹洽，與日用相協，非但空言虛說，則向來疑惑處，自當渙然冰釋矣。」（卷十《與朱濟道》）聲稱「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」。他還特別重視獨立思考，提倡懷疑精神。他說：「爲學患無疑，疑則有進。」（卷三十五《語錄下》）又說：「自立自重，不可隨人腳跟，學人言語。」（同上）他甚至認爲聖賢經書上所言也不可盲目盡信，「學苟知本，六經皆我注腳。」（卷三十四《語錄上》）强調一切「道問學」的工夫都必須以「尊德性」爲核心，離開「尊德性」的「道問學」只能是誤人迷途，失去治學爲人的根本。他說：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」（同上）把「尊德性」的德育當作一切教育工作的核心，將「道問學」置於從屬地位，其重德輕智的教育傾向是十分明顯的。

關於陸九淵的心學教育思想，朱熹及朱門弟子常斥之爲「禪學」。元代朱陸合流者已注意到吸收陸學教育思想的合理因素。明代王守仁則奉陸學爲孔孟道統正宗，加以繼承和發揚，提出了以「致良知」爲旨歸的教育學說，世稱「陸王心學」。心學重視教育主體性，突出了個體的道德自主性和責任心，在一定程度上起到了解放思想的作用，這對當時和後世的教育理論發展與社會歷史變革均具有重要的意義。

有關《陸九淵集》的研究著作有：崔大華《南宋陸學》，毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》和郭齊家《中國教育思想史》中有關章節。（黃書光）

陳亮集

〔南宋〕陳亮

《陳亮集》，又稱《龍川文集》，三十九卷。南宋陳亮著。初由陳亮之子陳沆編爲四十卷本《龍川文集》，葉適爲序，約刊行於嘉定七年（一二一四），至明中葉該本已極爲罕見。明成化年間（一四六五——一四八七），永康人朱潤和汪海就所見殘本，重編爲三十卷本刊行。通行本除明成化刻外，還有萬曆四十四年（一六一六）聚星堂刻本、崇禎六年（一六三三）鄒質士刻本、清乾隆三十年《四庫全書》本、同治七年（一八六八）胡鳳丹退補齋《金華叢書》本、一九七四年中華書局本等。一九八七年，中華書局在明成化本的基礎上，又依據南宋刻本《龍川水心二先生文粹》和《永樂大典》殘卷等書作了校訂和增補，出版了三十九卷《陳亮集》增訂本。

陳亮（一一四三——一一九四），字同甫，婺州永康（今屬浙江）人。出身寒庶，年輕時喜談兵事，才氣超邁，嘗考論古人用兵方略，著成《酌古論》，借古喻今，抒發抗金雪耻的赤子愛國之心。乾道五年（一一六九），至臨安，上《中興五論》，提出抗金拒和的具體主張。因得不到朝廷採納，遂返故鄉，建「保社」，進行學術研究和講學活動，逐漸形成以經世致用爲學術旨趣的實學教育思想，「學者多歸之」（《宋史·陳亮傳》）。淳熙五年（一一七八），陳亮又多次上書，再論抗金主張，並對空談性命之學的理學提出公開批評。此後，因遭人暗

算，兩次下獄。他與朱熹常有書信往來，就天理人欲、王霸義利、醇儒成人等問題展開論辯。紹熙四年（一一九三），五十一歲中進士第一名，授僉書建康軍判官廳公事。次年，未及上任而卒。其生平事迹見《宋史·陳亮傳》等。

《陳亮集》是陳亮著述的匯集，包括疏、論、表、書、策、啓、記、序、跋、銘、詩、詞等內容，重要教育篇目有：《上孝宗皇帝第一書》、《六經發題》、《問人才》、《問學校之法》、《答朱元晦秘書》、《與應仲實》等。

與朱、陸二學不同，陳亮教育思想是建立在樸素唯物論的哲學基礎之上。他反對程朱理學所建構的「理」本體論，認爲根本不存在所謂超然物外的精神本體「道」或「理」，强調「道」和「理」只能在客觀事物中去尋找。他說：「夫道之在天下，何物非道，千涂萬轍，因事作則。」（卷二十七《與應仲實》）又說：「夫道非出於形氣之表，而常行於事物之間者也。」（卷九《勉强行道大有功》）由於在理論上肯定了「道」存在於具體事物之中，其爲學路徑就不可能是空談性命天道之學，而是牢牢地植根於現實生活中的具象世界，主張通過教育以培養經世致用人才，滿足社會發展變革的客觀需要。他說：「今日之迫亦甚矣，一世之才自足一世之用」，「養之不於平時，而倉卒欲望其用，豈不難哉？」（卷十三《問人才》）强調國家的中興與教育有直接關係，他說：「唐憲宗時最號多士，更任選用，各有成功，中興非一士之力也。」（卷十二《問老成新進之士》）爲了中興南宋，深望朝廷能尊師重教，「盡收天下之人材，長短大小，各見諸用」（卷十一《廷對》）。

面對南宋所處特殊的社會歷史條件，陳亮主張其所培養的人才應該是文武兼備、才德雙行、博學多能之士。他對宋重文輕武的文教政策頗不以爲然，自稱「獨好伯王大略」，提倡「文武合一」的爲學之道。認爲「文武之道一也，後世始歧而爲二：文士專鉛槧，武夫事劍楯。彼此相笑，求以相勝。天下無事則文士勝，有

事則武夫勝。各有所長，時有所用，豈二者卒不可合耶？吾以謂文非鉛槧也，必有處事之才，武非劍楯也，必有料敵之智。才智所在，一焉而已。」（卷五《酌古論序》）主張通過培養文武之士，以實現其抗金復國的宏偉志向。他說：「今世之儒士，自以爲正心誠意之學者，皆風痹不知痛癢之人也。舉一世安於君臣之讎而方低頭拱手而談性命，不知何者謂之性命乎！」（卷一《上孝宗皇帝第一書》）强調「程文之士，資格之官，不足以當度外之用也」，「人才有用而見其能否，安坐而能者不足恃也」（同上）。批評「以醇儒自律」的理學家不過是一些自命不凡而無真才實學的道學先生，並對道學持養工夫給予辛辣的諷刺，稱：「研究義理之精微，辯析古今之同異，原心於秒忽，較禮於分寸，以積累爲功，以涵養爲正，睟面盎背，則亮於諸儒誠有愧焉。」（卷二十八《又甲辰秋書》）認爲理學道德性命之學只是養成了一大批「端懿靜深、徐行緩步」的書呆子，而盡廢文章行義、政事書判、藝能實務，於國於民有害無利。他說：「自道德性命之說一興，而尋常爛熟無所能解之人，自託於其間，以端懿靜深爲體，以徐行緩步爲用，務爲不可窮測以蓋其所無。一藝一能皆以爲不足自通於聖人之道也。於是天下之士始盡喪其所有而不知適從矣。爲士者耻言文章行義而曰盡心知性，居官者耻言政事書判而曰學道愛人。相蒙相欺以盡廢天下之實，則亦終於百事不理而已。」（卷二十四《送吳允成運幹序》）

在天理人欲、王霸義利等重要論題上，陳亮和朱熹展開了激烈的學術爭鳴。他駁斥了理學家尊王賤霸、漠視功利之說，認爲其所謂三代專行王道天理、漢唐專行霸道利欲之說純是門户之見，謂「三代以道治天下，漢唐以智力把持天下，其說固已不能使人心服，而近世諸儒謂三代專以天理行，漢唐專以人欲行，其間有與天理暗合者，是以亦能長久，信斯言也，千五百年之間，天地亦架漏過時而人心亦是牽補度上，萬物何

以皁蕃而道何以常存？」（卷二十八《又甲辰秋書》）充分肯定漢唐帝王「洪大開廓」的事功精神，指出「後世英雄豪傑之尤者，眼光如黑漆，有時閉眼胡做，遂爲聖門之罪人，及其開眼運用，無往而非赫日之光明。天地賴以撑拄，人物賴以生育。」（卷二十八《又乙巳秋書》）主張將道義與功利結合起來，培養「才德雙行，智勇仁義交出」的事功經世人才。他說：「夫人之所以與天地並立而爲三者，仁智勇之達德具於一身而無遺也。……蓋擔當開廓不去，則亦何有於仁義哉！氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩而不能有一毫走作，傳先民之說而後學有持循，此子夏所以分出一門而謂之儒也，成人之道宜未盡於此。」（卷二十八《又甲辰秋書》）認爲「成人之道」非是以「醇儒」自律，而是「才德雙行，智勇仁義交出而並見者。」（同上）

與事功實學精神相一致，陳亮認爲施教內容應廣泛涉及經、史、百家以至於一藝一能之學。他重視對儒家經書學習，但並沒有像理學家那樣把經書當作「天理」的體現，奉爲不變的萬世教條，而是把它視爲歷史文獻，注重其史鑒功能。他說：「上古之初，不可詳已，著其變之大者，《易》所載十三卦聖人是也。至於《書》，斷自唐、虞，定其深切著明者爲百篇。……周封二王之後，使各修先代之禮物，庶幾後世有考焉，夫豈知其至此極哉！於是始定《周禮》，又刪取周家之《詩》以具其興亡，而列國之風化繫焉。……《春秋》，事幾之衡石，世變之砥柱也。」（卷十六《三國紀年·序》）認爲經書並沒有談論什麼超然物外的「天理」，而是記載上古帝王日常治國行事及其經驗。強調學習經書必須與當時的社會歷史情況結合起來，做到融會貫通、知情活用。他舉《尚書》例子說：「夫盈宇宙者無非物，日用之間無非事。古之帝王獨明於事物之故，發言立政，順民之習，因時之宜，外其常而不惰，遇其變而天下安之。今載之《書》是也。」（卷十《六經發題·書》）除經書外，陳亮頗重歷史研究，擅長歷史名物考訂，所撰《酌古論》、《三國紀年》、《史傳》、《中興五論》等都是從考訂

歷史入手，繼而與現實政治改革結合起來，酌古以御今，體現了事功學派獨特的治學風格。他還主張廣泛涉獵諸子百家和藝能之學，自稱是「口誦墨翟之言，身從楊朱之道，外有子貢之形，內居原憲之實。」（卷二十八《又四辰秋書》）其爲學施教逾越了儒家經典範圍，呈現出兼容並蓄的學術特色。

在教育方法上，陳亮反對空談心性，重視耳目見聞，主張「因事作則」，要求通過對客觀事物的考察研究而揭示其中所蘊藏的規律和法則。他也重視讀書，但認爲讀書貴在學以致用，要求將歷史典章制度和現實社會狀況結合起來進行綜合研究。批評理學家主敬涵養的修養方法，强調道義與功利的結合，實施「義利雙行，王霸並用」。他還提倡懷疑精神，重視學術創發，不畏流俗，崇尚大智大勇，追求能「推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸」的理想人格。

陳亮作爲南宋事功學派的代表人物之一，其學在世時即受到朱熹的嚴厲批評。朱熹說：「陳同父學已行到江西，浙人信向已多。家家談王伯，不說蕭何張良，只說王猛，不說孔孟，只說文中子，可畏！可畏！」（《朱子語類》卷一百二十三）又說：「江西之學只是禪，浙學卻專是功利。禪學後來學者摸索一上，無可摸索，自家轉去。若功利，則學者習之，便可見效，此意甚可憂！」（同上）至明末清初，事功學派的實學教育精神爲顧炎武、黃宗羲、王夫之、顏元等人所繼承和發揚，對中國後期封建社會的思想政治和教育文化產生過積極影響。

有關《陳亮集》的研究著作有：鄧廣銘《陳龍川文集版本考》、章柳泉《南宋事功學派及其教育思想》、沈灌群、毛禮銳《中國教育家評傳》中有關章節。（黃書光）

葉適集

〔南宋〕葉適

《葉適集》，四十五卷。南宋葉適著。包括《水心文集》二十九卷和《水心別集》十六卷。最初由葉適弟子趙汝譜按年編次刊行，至明朝已成殘本。明正統間，贛人黎諒匯集諸種殘本，重新編次爲二十九卷，即是現在《水心文集》的最早版本。《水心別集》不知爲何人最初刊行，宋陳振孫《直齋書錄解題》稱「《別集》十六卷」。清同治九年（一八七〇），李春龢依據其師孫衣言所藏寫本重刊《水心別集》十六卷，較好地保存了宋刻本的原貌。主要版本有中華書局《四部備要》本、商務印書館《四部叢刊》本和中華書局一九六一年點校本。

葉適（一一五〇——一二二三），字正則，溫州永嘉（今屬浙江）人。出身寒門，勤勉好學。淳熙五年（一一七八）進士。授平江節度推官，因服母喪，改任武昌節度判官。後遷浙西提刑司幹辦公事，「士多從之游」（《宋史·葉適傳》）。淳熙十四年（一一八七），因參知政事龔茂良推薦，召爲大學正，並任太學博士。嘗上書宋孝宗皇帝，批評朝廷「屈意求和」的政策，倡言政治和教育改革，所薦陳傅良等三十四人，「後皆召用，時稱得人。」（同上）逢朱熹受林栗所劾，爲之上書辯誣。紹熙元年（一一九〇）始，歷任秘郎、知蘄州、尚書左選郎官、國子司業、太府卿等職。慶元元年（一一九五），因曾爲朱熹辯誣而於此時被劾罷官。慶元四年（一一九

八）亦被列名「僞學黨籍」。嘉泰二年（一二〇二），黨禁解除，復官爲兵部侍郎、工部侍郎、吏部侍郎，這期間因邊防告急，一度出任建康府知府兼沿江制置使，並收復了部份失地。開禧三年（一二〇七），遭主和派彈劾，再次罷官。回到故鄉水心村，專心從事學術和教育活動達十六年之久，提出了與理學、心學相異的實學教育思想，世稱「永嘉學派」，與陳亮「永康學派」合稱「事功學派」。著作除《葉適集》外，還有《習學記言》。生平事迹詳見《宋史·葉適傳》等。

《葉適集》爲葉適詩文、雜著等的匯編，由《水心文集》和《水心別集》兩部份構成。《水心文集》類目有：奏札（卷一），狀表（卷二），奏議（卷三至卷五），古詩（卷六至卷八），記（卷九至卷十一），序（卷十二），墓志銘（卷十三至二十五），行狀、謚議、銘、青詞、疏義（合爲卷二十六），書、啓（合爲卷二十七），祭文（卷二十八），雜著（卷二十九），另附「補遺」。《水心別集》類目有：進卷（卷一至卷八），廷對（卷九），外稿（卷十至卷十五），總論（卷十六）。有關葉適教育思想主要在進卷、奏表、雜著、記等部份，重要教育篇目有：《贈薛子長》、《學校》、《士學》、《科舉》、《經總制錢》、《宜興縣修學記》、《溫州新修學記》等。

與朱學「理本論」和陸學「心本論」不同，葉適把教育理論置於樸素唯物論的哲學基礎之上。否認有所謂超然物外的道或理之存在，他說：「其道在於器數，基通變在於事物。」（《水心別集》卷五《進卷·總義》）強調「欲折衷天下之義理，必盡考詳天下之事物而後不謬。」（《水心文集》卷二十九《題姚令威西溪集》）公開批評理學家的先驗道德論，稱「性命道德未有超然遺物而獨立者。」（《水心別集》卷七《進卷·大學》）要求爲學不能離物而空論，「君子不以須臾離物也。夫其若是，則知之至者，皆物格之驗也。有一不知，是吾不與物皆至也，物之至我，其緩急不相應者，吾格之不誠也。」（同上）認爲離開具體事物而專以心性爲宗，必然流於虛

意而無實功。由於注意到客觀外物與主體感官認知的有機結合，其教育思想顯示出頗具特色的事功實學精神。

作爲實學教育家，葉適首重教育的社會政治功用，强調通過教育培養事功人才，以滿足現實社會的政治、經濟和軍事需要。他說：「欲占國家盛衰之符，必以人材復合爲驗。昔周文、武身致多士，作而用之，預卜天命，最爲長久。……蓋人材合一之時，和平極盛之治。」（《水心文集》卷一《上寧宗皇帝札子》）認爲人才的獲得必須依靠教育，指出：「古者將欲取士而用之，則必先養之。」（《水心別集》卷三《士學下》）但人才能否爲社會所用，則須視人才教育是否滿足了社會變革發展的客觀需要。鑒於當時南宋處於「微弱、分裂、仇恥、弊壞」之際，葉適認爲教育應培養能夠振衰起弊的文武兼備之治術人才。他說：「古之號爲賢君者，必能先明所以治其國之意。……蓋當微弱之時，則必思强大；當分裂之時，則必思混併；當仇恥之時，則必思報復；當弊壞之時，則必思振起；當中國全盛之時，則必思維持保守；當夷狄賓服之時，則必思兼愛休息。先視其時之所當尚而擇其術之所當出，不可錯施而雜用也。」（《水心別集》卷十五《應詔條奏六事》）嚴峻的社會現實對教育提出了新的要求，教育就不能不順應之，葉適舉抗金雪恥之例，說：「圖此大事，莫先人材。」（《水心文集》卷一《上寧宗皇帝札子二》）至論及「士俗日以頹敗，官無素望，人無定品，諸路無平時之帥，群僚無充事之員」（《水心別集》卷十五《應詔條奏六事》），更感事功實學人才的匱乏。他批評理學家拱手談「天人性命」，比之詩賦更爲無用，「今天下之士，雖五尺童子，無不自謂知經，傳寫誦習，坐論聖賢，其高者談天人，語性命，以爲堯舜周孔之道，技盡於此，雕琢刻畫，侮玩先王之法，反甚於詞賦。」（《水心別集》卷三《士學下》）認爲圖具德名而無辦事能力的官吏只是「尸位素餐」，力圖將道德教育與事功實學結合，以培養德才兼

備的實學之士。稱：「讀書不知按統緒，雖多無益也，爲文不能關教事，雖工無益也，篤行不合於大義，雖高無益也，立志不存於憂世，雖仁無益也。」（《水心別集》卷二十九《贈薛子長》）

從德才兼備、文武雙全的實學培養目標出發，葉適提出了自己獨特的教育內容構想，認爲應囊括經書、史學及諸子百家。與理學家崇經、尊經的心態不同，葉適强調講習儒經重在經世致用，視經書爲歷史文獻，意圖從經書中吸收教益，以爲建功立業的借鑒，「蓋經所以載治，而非所以爲治也。」（《水心別集》卷五《進卷·總義》）關於《易》，他認爲《易》載錄了聖人總結的治世原則，具有重要的學習價值。他說：「《易》非道也，所以用是道也，聖人有以用天下之道而名之爲《易》，……故夫聖人推爲仁義禮樂，制爲生殺賞罰，作爲宮室器用，第爲尊卑名品，文字以通其心意，權度以一其偏私，舉皆之於《易》，而文王、孔子立憂患之世，有以見天下之情而懼其不能知，則又重以示其變，繫之以存乎辭，而《易》之書備矣。」（《水心別集》卷五《進卷·易》）關於《書》，葉適稱其備載唐、虞、三代之治，他說：「昔者孔子序《書》，錄上古之帝王，於其興事造業，布政出令經理天下之際，始於受禪，終於征伐，已略盡矣。」（《進卷·書》）關於《詩》，葉適說：「言周人之最詳者，莫如《詩》。」（《進卷·詩》）要求通過習《詩》，了解周代的盛衰歷史以及政教民風，「故夫學者於周之治，有以考見其次第，雖遠而不能忘者，徒以其《詩》也。」（同上）關於《春秋》，葉適至爲推崇，稱：「《春秋》者，道之極也，聖人之終身也。……《春秋》之所爲作者，所以治夫仁義、禮樂、是非、賞罰之所不能治者也。」（《進卷·春秋》）關於《周禮》，他說：「蓋《周禮》六卿之書，言周公之爲用，其於建國、設官、井田、兵法、興利、防患、器械、工巧之術咸在，凡成、康之盛，所以能補上世之未備而後之爲不可復者，其先後可見，其本來可言也。」（《進卷·周禮》）葉適着重指出，學習經書必須因時變革，結合今時的現實，「無驗於事者其言不

合，無考於器者其道不化。」（《進卷・總義》）要求「修身以應變，酌古以御今」，「故法存於心，巧形於物，器成而天下利，未盡待其法而盡用其巧者也。」（《進卷・周禮》）

除經書內容外，葉適十分重視對歷史名物制度及諸子百家之學的學習和研究。其《進卷》所論，廣泛涉及了綱紀、治勢、國本、武事、法度、財用、軍旅、經制、官法、士學、學校、科舉、銓選、資格、賦稅、役法等方面，所有這些都是酌古御今的重要文獻。他說：「蓋考古雖無益，而不能知古則不能知今。」（《水心別集》卷十一《外稿・財總論一》）認爲離開對歷史源流的學習和對諸子百家的研究，就談不上學術功底的扎實厚重，他說：「將深於學，必測之古，證之今，上該知世，旁括百家，異流殊方，如出一貫，而枝葉爲之輕而本根重矣。」（《水心文集》卷十一《宜興縣修學記》）至於經、史關係問題，葉適認爲二者不可偏廢，「專於經則理虛而無證，專於史則事礙而不通。」（《水心文集》卷十二《徐德操春秋解序》）

在治學方法上，葉適也提出了一些重要見解。他十分重視人的感官認知，批評理學家專事心性空談而盡廢耳目見聞，稱「古人多識前言往行，謂之畜德。近世以心通性達爲學，而見聞幾廢，爲其不能畜德也。」（《水心文集》卷二十九《題周子實所錄》）他還認爲應該把耳目見聞與理智心思結合起來，做到學習過程的「內外交相成」。在治學風格上，他注重師友切磋，反對人云亦云，提倡獨立思考和大膽創新，常常是「左袒非朱，右袒非陸」，使事功學派與朱、陸二學卓然鼎立。

葉適作爲南宋事功學的的代表派人物之一，其學在世時即受到朱、陸及其門人嚴厲攻訐，致使事功學派未得充分發展。但其以經世致用爲旨歸的教育精神成了明末清初實學教育思潮的先導，對中國後期封建社會教育產生過積極影響。

有關《葉適集》的研究著作有：章柳泉《南宋事功學派及其教育思想》，沈灌群、毛禮銳《中國教育家評傳》中有關章節。（黃書光）

魯齋遺書

〔元〕許衡

《魯齋遺書》，又名《魯齋全書》，《許文正公遺書》、《許魯齋先生集》。十四卷。元許衡撰。通行本有：明正德十三年（一五一八）刻本、嘉靖四年（一五二五）蕭鳴鳳刻本、清《四庫全書》本、乾隆五十五年（一七九〇）懷慶堂本、《正誼堂全書》本、《西京清麓叢書正編》本。

許衡（一二〇九——一二八一），字仲平，別號魯齋，河內（今河南沁陽）人。一二四二年從姚樞處得伊洛性理諸書，於是盡棄北方金儒的章句之學，一二五五年任京兆提學，一二六一年任國子祭酒，元初學規多由他制定，一二七一年任集賢大學士兼國子祭酒，教授蒙古學生，以其十二高第爲伴讀，確立了程朱理學在國子學及地方官學及書院的地位，繼趙復之後，推動了理學在北方大範圍推廣，當時與吳澄爲南北學者之宗。卒封魏國公，皇慶三年（一三一四）與宋儒周程張邵司馬朱張呂九人從祀夫子廟庭。《元史》卷一五八有傳。

《魯齋遺書》收進了許衡的全部著作。卷一、卷二爲語錄、卷三是《小學大義》、《大學要略》、《小大學或

問》、《論明明德》、卷四、卷五爲《大學直解》、《中庸直解》、卷六是《讀易私言》、《陰陽消長》、《探蓍說》、卷七爲《時務五事》、卷八爲雜著、卷九爲書狀、卷十爲《編年歌括》、《稽古千文》、卷十一爲詩詞、卷十二爲譜傳、卷十三、十四爲附錄。有清張伯行序、陳正朔序。

《魯齋遺書》全面反映了許衡的教育思想，主要內容如下。

（一）許衡從教育與政治緊密聯繫的高度論證了教育對人和社會的作用，他說：「生民休戚繫於用人之當否，用得其人，則民賴其利，用失其人，則民被其害，自古論治道者，必以用人爲先務，用既得其人，則所謂善政者始可得而行之」（《語錄》），政治清明與否以用人爲前提，人才培養靠學校，由此政治對教育提出了要求。教育作用發揮依賴兩個條件，其一是受教育者要先解決生計問題，「爲學者治生最爲先務」，因爲「苟生理不足則於爲學之道有所妨」（《國學事迹》），其二是統治者重視學校教育在培養人才和淨化社會風俗方面的作用，廣辦學校，「自上都中都，下及司縣皆設學校，使皇子以下，至於庶人之子弟，皆從事於學」（《農桑學校》），教育對人和對社會的作用是高度統一的。

（二）教育目的是培養聖人。人生本然之性爲氣稟所拘、物欲所蔽而有不善，根據稟氣清濁的分數多少、受物欲蒙蔽的程度不同劃分出極少數惡人和聖人、大多數常人三類，教育實踐着眼於大多數人，但以聖人爲最高目標，「其上者可以入聖」（《語錄》）。爲培養聖人就要大辦學校，但辦學目的不是爲了科舉，他批評當時學校「科目之法愈嚴密，而士之進於此者愈巧，以至偏摩字樣，期於必中」（同上），用科舉考試出來的利欲熏心之徒作官，「欲使生靈蒙福，其可得乎？」（同上）。

（三）性命之分是許衡道德修養論的理論基礎。理氣相合而有性，天命之性即五常，直接稟於理，而「貧

富貴賤，死生修短，禍福稟於氣，是氣稟之命」(《語錄》)，氣稟之命不可改變，有此性就有此命，反之亦然。人們只能安於天所已定之命，而對於受到私欲蒙蔽的天命之性應通過教育使之復明，由此他高度重視學者主敬，「爲學之初，先要持敬」(同上)。「凡事一一省察，不要逐物去了，雖在千萬人中常知有己，此持敬大略也」(同上)。主張慎重取友，凡「邪僻卑污與夫奸佞不情相誘爲非者，慎勿近之」(同上)。防止自滿，「凡在朋儕中，切戒自滿，惟虛故能受，滿則無所容」(同上)。又特別要求學者能夠踐履封建道德，他說：「聖人教人只是兩字，從學而時習開始，便只是說知與行兩字」(同上)。知是知天理，行是踐當然之則，他沒有像朱熹那樣以知爲行先，極其重視知的作用，而是認爲知與行兩者當齊頭並進，在教學實踐中，把踐履好壞作爲評價學生的首要尺度，體現了重行的原則，認爲「凡爲學之道，必須一言一行，自求己事。如六經語孟中，我所未能，當勉而行之，或我所行，不合於六經語孟者，便須改之，先務躬行，非止誦書作文而已」(同上)，許衡重視踐履的原因，一是政治需要，蒙古統治者必須以孔孟之道爲君主修身治國的根本，才能在中原站穩腳根，二是爲了矯正當時惡劣學風，他揭露詞章聲賦之習爲害甚大，實質在於「文章之爲害，害於道」(同上)，而「二程朱子不說作文，但說明德新民」(同上)。

(四)許衡的教學思想主要繼承自朱熹。他認爲人的學習過程分小學、大學兩階段，小學尤其重要，「凡人幼小時，不引得正，後便難了」(《卷末前》)。他認爲讀書、因材施教和循序漸進是重要的教學原則。他極重視朱熹的經學著作，說「《小學》、《四書》，吾敬信如神明，他書雖不治，無憾也。」(《與子師可》)又推崇六經，「諸子百家之言合於《六經》《語》《孟》者爲是，不合於《六經》《語》《孟》者爲非」(《語錄》)，主張讀書與思考相結合，「雖《語》《孟》二書，亦有可疑」(《與耶律惟重》)，讀書與踐履相結合，「看史書當失看其人之大節，

然後看其細節，善則效之，惡則以爲戒焉，所以爲吾躬行之益，徒記其事，而誦其書，非所謂當也」（語錄）。把背誦作爲讀書的主要方法。在教學過程中，他主張針對學生個別情況施教，學生「有夙成者，有晚成者，有可成其大者，有可成其小者」（同上），又把學習看作從第一年離經辨志到第九年能知類通達的漸進積累過程。

他的教學思想並非恪守朱熹。他主張不偏尊德性道問學兩者，「尊德性，所以存心而極乎道體之大，道問學，所以致知而盡乎道體之細」（同上），因此他重視讀書，但不提倡博極群書，越多越好，這是在向心學的方向靠攏。

許衡教育思想中「重踐履」和「讀書不務多」的觀點，體現了對理學心學雙方調和的趨勢，對元中期的吳澄有一定影響。

《魯齋遺書》的整理校勘，主要由明中期的郝亞卿、何塘、應良、蕭鳴鳳等人所作，有關材料見此書附錄。

（劉桂林）

師山集

〔元〕鄭玉

《師山集》，十三卷。元鄭玉著。通行本有：元至正刊本、明嘉靖刊本、四庫全書本。

鄭玉（一二九八——一三五八），字子美，學者稱爲師山先生，徽州歙縣（今安徽歙縣）人。幼敏悟嗜學，既長，通《六經》，尤精於《春秋》，爲文不事雕刻，受到當時著名文人贊揚。至正十四年，朝廷除玉翰林待制、奉議大夫，遣使者賜以御酒、名幣。浮海征之，鄭玉辭疾不起，絶意仕進，日以著書、教授爲事，學者門人受業者衆多，所居全不能容，學者即與其地建師山書院以處。至正十七年，鄭玉殉元。

鄭玉早年在淳安曾拜融堂一支的《春秋》大師吳暾、夏大之、洪霞老爲師，學習陸學三年，並同這一支另一著名學者洪頤往復討論，延佑年後，洪頤與鄭玉再見於錢塘，而鄭玉已習朱子之學，其後直到元末，鄭玉在師山書院是以程朱理學的傳播者自任的。全祖望也認爲鄭玉是程朱理學一派而非心學派（參《宋元學案》卷九四），作爲元中後期著名的理學教育代表，鄭玉對道德踐履的强調和對朱陸爲學之方的調和立場使他的教育思想繼許衡、吳澄之後，産生了較大影響。今存著述有《周易纂注》、《春秋經傳闕疑》和《師山集》。事迹見《元史》卷一九六。

《師山集》是鄭玉的詩文合集。卷一爲表、卷二爲論、卷三爲序、卷四、五爲記、卷六爲碑、卷七爲碑銘、卷八爲表、志、狀。《遺文》卷一爲序、卷二爲論、卷三爲表、卷四爲傳、卷五爲五言古詩。附錄一卷包括元史本傳、行狀等。有至正丁亥(一三四七)程文以序、至正庚寅(一三五〇)鄭玉自序。

《師山集》中反映鄭玉教育思想的，主要包括以下幾個方面。

一、教育對人的道德發展有重大作用。鄭玉認爲天地之性就是人之性，天地之性是純粹天理，因而人性是生來就善的，但僅有善性還不夠，還要靠後天學習才能使其表現出來，他說：「道繪畫必先布粉素，而後可以施五彩，調羹者必先有甘甜而後可以加五味，故甘非和也，而可以受和，白非採也，而可以受採，雖然甘而不加之味，吾見其日流於濃而已，未見其能和也，白而不加之色，吾見其日入於緇而已，未見其能採也，忠信之人之於禮，雖有其質矣，其可恃其質之美而不加之學乎？採之本白，生固有其質矣，白之能採豈不有待於生之學乎？」(《洪元白字說》)他認爲發展人的道德，除了受教育外，學者還必須做到治生與受教育的結合，「從事於學者則不知稼穡之艱難，從事於農者則不知禮義之所從出，後世有能畫耕夜讀以盡人道之常者，人至以爲異而稱之，其去古道益遠矣。能耕田以養其親，讀書以修其身……則人情自厚，風俗自淳，雖復三代之制不難矣。」(《耕讀堂記》)他認爲，切實踐履封建道德就是維護封建政治，「子之奉親而居是堂也，父父子子兄兄弟弟夫夫婦婦，刑於家而化於鄉，是亦爲政而矣，奚必食君之錄，治民之事而後爲爲政哉？」(《亦政堂記》)

二、教育目的是追求成聖。鄭玉認爲從資質天稟而言，聖人與常人沒有什么差別，常人之學與聖人之學僅僅是教育目的的層次高低不同，由常人之道到聖人之道，最終目的是達到天人合一，他說：「誠者，天之

道，誠之者，人之道也，其以天人對言之者，以爲學學次第言之也，及其成功一也，是故聖人者形雖同於人而心則純乎天也，而聖人亦非有異於人也，衆去去之而聖人獨存爾，所謂天道也，君子則求所以存之也，所謂人道也，是之謂誠」(《李進誠字說》)。聖人的標準很高，他說：「聖人之所以異於人者，以其無欲也，無欲則靜虛而動直矣，靜虛故明而通，動直故公而溥，此聖人之所以合天德，而學者之所當學也」(《靜虛齋記》)。鄭玉反對學者以功名利祿爲人生目的，他諷勸熱衷舉業的舉子說：「近世科舉之士用心得失之間，得之則沾沾以喜，失之則戚戚以悲，至於皓首窮徑，終不得聞道，甚者喪心失志亦有之矣」(《送王伯恂序》)。

三、道德修養原則以主敬存誠和踐履爲特色。鄭玉要求學者以敬爲主，保存天賦善性，不至放失。他批評三代以下學者「不知居敬以存養，故學廢而性遠」(《王居敬字序》)。他也注重「誠」，說：「盈天地間皆誠也，今夫昭昭者，天也，而四時之行無不誠，故春生而秋殺，靈於物者人也，而四端萬善莫非誠，……學者之爲學，其可有一毫之自欺而不誠乎？不誠無物，誠則實有諸己而樂莫大焉」(《李進誠字說》)。鄭玉最重視學者的道德踐履，他批評元代學風的敗壞實質是丟掉了踐履，他認爲三代以下，秦漢晉唐以來學者「溺於訓詁詞章之習，故雖專門名家而不足以爲學，皓首窮經而不足以知道，儒者之罪人耳。近世學者忠恕之旨不待呼而後唯性與天道豈必老而始聞，然出口入耳其弊益滋，知而不行則又秦漢以來諸儒之罪人矣」(《王居敬字序》)。學風敗壞還表現在，「近時學者，未知本領所在，先立異同，宗朱則毀陸，黨陸則非朱。此等皆是學術風俗之壞，殊非好氣象也」(《與汪真卿書》)，要求學者學用結合，知行結合。據此他贊揚祁門處士王廷珍：「子真讀書見大意，謂聖賢作經、意在言表，豈拘拘注腳者所可得其本旨，要當真體實認，見之日用常行間」(《附錄》)，主張「斯道之蘊，不在言語文字之間，而具於性分之內，不在高虛廣遠之際，而行乎日用常行之

中」(《師山鄭公行狀》)。

四、全面比較朱陸教育思想異同，並有所調和。他說：「以予觀之，陸子之質高明，故好簡易，朱子之質篤實，故好邃密，蓋各因其質之所近而爲學，故所入之途有不同爾，及其至也，三綱五常仁義道德豈有不同者哉？同是堯舜、同非桀紂、同尊周孔、同排釋老、同以天理爲公，同以人欲爲私，大本達道，無有不同者乎。陸氏之學其流弊也，如釋子之談空說妙，行鹵莽滅裂而不能盡夫致知之功，朱氏之學其流弊也，如俗儒之尋行數墨，至於頹惰委靡而無以收其力行之效，然豈二先生立言垂教之罪哉？」(《送葛子熙之武昌學錄序》)，又說：「陸子靜高明不及明道，縝密不及晦庵，然其簡易光明之說，亦未始爲無見之言也，但其教盡是略下工夫，而無先後之序，而其所見，又不免有知者過之之失，故以之自修雖有余，而學之者恐有畫虎不成之弊，學者自當學朱子之學，然亦不必謗象山也」(《與汪真卿書》)，表明鄭玉是站在朱學立場上。但他對陸九淵心學又有所吸收，他認爲，天地、古今、人物都是一易，而「心者，易之太極也」(《周易大傳附注序》)，又說：「天地一萬物也，萬物一我也」(《肯肯堂記》)。又以人之血氣之陰陽、人之四體爲易之四象，按《周易》說法，太極乃萬事萬物產生的根源，所以，鄭玉以易爲體，以爲易之體無不備，而心作爲易之太極，當然是派生萬物的本體。由此認爲，天地萬物皆歸之我之心，我之心爲體無不備，自我身外推至天地萬物，其用無不周。人之進退出處正與不正，即是否符合封建道德，都是易之用，即我心天理之用，如此一來，「天地萬物皆吾一體」，「參贊化育垂世立教皆吾分內事也」(《肯肯堂記》)。這樣，「雖然無書可也，無書可也，又何有於傳注乎？又何事於考據乎？」(《周易大傳附注序》)這又顯然是陸學觀點了。　(劉桂林)

吳文正公文集

〔元〕吳澄

《吳文正公文集》，又名《臨州吳文正公文集》、《吳文正集》、《草廬文集》、《草廬吳文正公文集》等，一〇〇卷。元吳澄撰，由其孫吳當編纂而成。通行本有：清乾隆二十一年（一七五六）萬璜刻本、《四庫全書》本。

吳澄（一二四九——一三三二），字幼清，晚年自號伯清，撫州崇仁（今江西崇仁縣）人。二十二歲中鄉試，但省試屢不第，遂隱居家鄉布水谷以講學爲生，題其所居曰「草廬」，人稱草廬先生。元初中期理學教育家，與許衡齊名，時有「南吳北許」之說。師承朱熹的再傳弟子饒魯的門人程若庸、程絕開。至元年間，朝廷派專人到其家抄錄其著述，置於國子監，供學者學習。大德八年（一三〇四）任爲江西儒學副提舉，後以疾辭。至大元年（一三〇八）任國子監丞，日夜教誨諸生，樂而忘倦。皇慶元年（一三一二）升任國子司業，根據胡瑗《六學教法》、程頤《學校奏疏》、朱熹《學校貢舉私議》，把國子監教學分爲經學、行實、文藝、治事四科，經學以《易》、《詩》、《書》、《儀禮》、《周禮》、《禮說》、《春秋》爲教材；行實即踏實踐履六行（孝、友、睦、婣、任、卹）；文藝是學習古文、詩詞；治事則偏重實用，分選舉、食貨、水利、數學、禮儀、樂律、通典、刑統八類學習內

容。對許衡以來元國子監教學進行改革，因遭到傳統勢力反對而未能實行，繼又因抬高陸九淵而被迫辭職。泰定元年（一三二四）又任經筵講官。一生除四次短期應召外，大部份時間隱居講學，從學者常不下數千人，卒謚文正。吳澄學問在元代最稱精深，注、疏、校訂遍及群經，曾總修《英宗實錄》，此外著述均見今存之《吳文正公文集》。《元史》卷一七一有傳。

《吳文正公文集》是吳澄詩文的合集。卷一爲雜著，卷二、三爲答問，卷四、五、門爲說、卷七、八、九、十爲字說、卷十一、十二、十三、十四爲書、卷十五至三十四爲序、卷三十五至四十九爲記、卷五十爲碑、卷五十一五十二原闕、卷五十三爲銘、卷五十四至六十三爲題跋、卷六十四爲神道碑、卷六十五、六十六爲墓碑、卷六十七至七十一爲墓表，卷七十二至八十七爲墓志銘、卷八十八爲行狀、卷八十九爲祭文、卷九十爲制、卷九十一、九十二、九十五至一〇〇爲韵語、卷九十三爲五言律詩、卷九十四爲七言律詩。有清乾隆皇帝二十一年序、胡寶瑔序、朱宸序。

吳澄的教育思想以注重踐履和調和朱陸爲特色。主要內容如下：

（一）重視教育變化人之氣質及改造社會的作用。認爲至善之性人人皆天生具有，「道在天地間，今古如一、人人同得」（《象山先生語錄序》）、「其當然者與人俱生，其固然者不與死俱亡也」（《中山趙氏家譜序》），認爲人受氣成質於父母時有清濁美惡之不同，聖人稟氣之極清、質之極美者，故本然之真無所汙壞；下愚之人稟氣之至濁，質之至惡，絕大多數人心中之理被濁氣惡質拘礙淪雜，本然之性不明。由於每個人所稟清濁美惡分數多寡不同，所以現實人性不能皆善而差異萬千，此外，後天情欲也往往使人性「不復其原之清而反益其流之濁」（《易原以清名字說》）。教育的作用在於變化氣質，復本性之善，他說：「學而不足以變氣質、何

以學爲？」通過學習，達到「昏可變而明也，弱可變而强也，貪可變而廉也，忿可變而慈也」，爲了發揮教育變化人性的作用，他認爲統治者應重視學校教育和社會教化的作用，他說：「夫學校之設，三代至今數千年矣，所以明人倫而善風俗，所以育人材而俾正教。其關係豈小哉？」（《崇仁縣孔子廟碑》）又說「天子所與分治其民者侯牧也，封建爲郡縣而郡太守實古侯牧也，其治民也，有政焉，有教焉」，「政以導之使不爲惡，教以化之而使爲善也」（《宜黃縣學記》）。他把教育與政治放在同等重要的地位上，故主張「建學以興文教、暢文風、涵育其人」，期與人主「共治」（《崇文閣碑》）。

（二）認爲由常人而賢人而聖人是學道作人的三個層次，聖人是應該追求的最高教育目標。他說：「道者，人人所同有，聖賢者，人人之所學」（《十賢祠堂記》），認爲「人皆可以爲聖人，特患不爲爾」（《柴浦伯講字說》），只要努力去學，目的一定可以達到，「人皆可以賢、可以聖，固在學者已分內」（《賴致廣字說》）。成爲聖人的標準是「誠」，「誠者，聖之事」（《題蘇德常誠齋》），他解釋說「純乎天理之實爲誠，徇乎人欲之妄就不誠」（同上），把誠真實地貫徹於一個人的道德踐履過程就是誠身之學，被認爲是聖人修養的最高境界，「誠身之學則不止一語一事之誠而已，知性盡心之余，養性存心之際，仰無所愧、俯無所怍、內省不疚、而無惡於志、慎獨不欺而自謙於己」（《題誠悅堂記後》）。吳澄認爲，除了追求成爲賢聖，教育沒有其他目的，他揭露批評當時學校接受科舉影響，引導學者追求功名利祿，指出「科舉課程之壞人心，而郡邑之間設科養士所習不出乎此」（《樂安縣鰲溪書院記》），「學校承襲舊弊、不知所以自新之方」（《送李教諭赴石城任序》），他認爲這背叛了聖人務內之學，既害己害道，也危害社會穩定。

（三）吳澄認爲在道德修養方面必以敬爲本。敬表現於外叫「儼」，「儼者，敬之形於外者也」（《儼齋記》）。

外肅內莊，貌莊心一，這一原則主要繼承自程朱。還提出「日新」原則。認爲起坐之室，一日不灑掃則塵穢不可居，飲食之器不日日滌濯則污穢而不可用，人之德性亦如此。天賦至理，除了先天氣質拘礙外，還要受日常私欲之蔽，因而德性不明，正如「手不可一日而不新」一樣，德尤不可一日而不新也」。所謂「自新」即「每日省之事之，可以告天語人者爲是，其不可告天不可語人者爲非，非則速改。昨日之非，今日不復爲也」（《劉又新字說》）。要學者充分發揮天賦的道德理性能力。「踐履」是吳澄最重視的修養原則。在明理與踐道的關係上，他主張「知行兼該」，認爲在道德實踐過程中，「聖人之道，書所具載，首之以學文而講習之，究索之，則能明其道於心矣，所明之道我所固有，加之以學行而修踐之，持守之，則能履其道於身矣」。即要學者「既能明於心，又必履於身，既能履於身，又必誠於內，實於外」（《趙以文兄弟字說》）。可見，他認定知在前，不知則道不明，行是知之目的，兩者不可分割，但是具體道德實踐情況複雜，所以提倡「知行兼該者，上也」，在「二者不可得兼時」，「則篤於行而知末逮者，抑其似也」。認爲行而不知有矣，但「知之而不行，末之有也」（《學則序》），意即知而不行者都不是真知。吳澄之所以特重踐履，是因爲他看到當時學風惡劣，需要矯正。他說：「今之所以教、所以學、其最下者不過迫隨時好以苟利祿」（《瑞州路正德書院記》），認爲元代學風由於受到宋代學風影響主要是爲科舉制度及朱學末流之弊端所敗壞，「士之不以謹言謹行爲學非一日也」（《送傅民善赴桃源州教授序》）。爲了改變這種風氣，他要求「窮經有實學，修身有實行，經世有實用」（《許士廣詩序》）。

（四）在教學上，主張循序漸進。吳澄認爲爲學是個漸進過程，「九層之臺，基於尺土之累，爲學亦然」（《徐基士崇字說》），「倘末了其一遽及其二，是欲速也，嗚呼而能達哉？」（《王章伯達字說》）在博與約的關

係上，兩者並提，但更重視「約」的工夫。他說：「世之爲學者比比，知務約者幾何人哉？」認爲學者「不約，非聖賢務本之學也」（《約齋記》）。還重視思考在學習過程中的作用，「其必進之以漸而待充以久，夫思之思之又思之，以致其知。一俟一旦豁然而貫通」（《自得齋記》）。他繼承朱學重讀書的傳統，但他的讀書論貫串着踐履的思想。要求學者讀書時，第一「必敦謹其行而有實踐，非徒出口入耳而已」（《贈學錄陳華瑞序》）。提出以真儒明經爲讀書最高要求，真儒明經是「心與經融、身與經合、古之聖人，如在於今」（《明經書院記》）。認爲「真儒」高於經師和時流之明經在於：真儒把讀聖人之書所得「推之以爲父爲子，推之以爲夫爲婦，以至爲兄弟爲朋友」（《卷舒堂記》），做到明經與力行結合，讀經與踐道爲一。

（五）對理學心學爲學之方進行了某些調和。爲了調和朱陸之異，他提出內外合一之學，「蓋聞見雖得於外而所聞所見之理則具於心，故外之物格則內之知致，此儒者內外合一之學」。認爲內外合一之學避免了「記誦之徒博覽於外而無得於內」之弊，又不同於「釋氏之徒學本於內而無事於外也」。其目的是「今立真知多知而外聞見之知於德性之知，是欲矯記誦者務外之失而不自知其流人並端地」（《評鄭夾漈通志答劉教諭》）。在具體教育過程中，務內比務外得到更多的提醒和注意，「德性者，我得此道以爲性，尊之如父母、尊之如神明、則存而不失、養而不害」（《凝道山房記》）。有人游孔林，他說：「孔子之道，內求之則在吾心，外求之則在其書，不在孔林也」，又說：「敬身明倫，此又在讀書窮理之先者」（《答王參政儀伯書》）。他常常令「學者主一持敬以尊德性，然後令其讀書窮理以道問學」，要求「先求之吾心而後求之五經」（《答田副使第三書》）。斷言「問學不本於德性，則其弊必偏於語言訓釋之末，故學必以德性爲本，庶幾得之」（同上）。這種觀點與陸學尊德性先於道問學的觀點一樣。他認爲假如學者能存心，知道書所言皆吾之所有，不待外求，則必

好書樂書，「既樂則書在我，苟至此，雖不讀可也」（《題讀書說後》）。甚至勸告學生「《易》之爲《易》，具於心，備於身，反而求之，在我不在書」（《送樂順書》）。同陸九淵相似，他也有廢書不觀的傾向，「禮義之根於人心者，我固有之，蓋有不待讀聖賢之書而後知也」（《朋習書塾記》）。

（六）認爲擇師不可不慎。他說：「夫教諭之職雖卑，然爲一邑士之模範儀刑，豈可以易視」（《送郡天民趙端金教諭序》）。他主張擇師應嚴格標準，「擇其有實行於孝、親弟於長、敦於家教、篤於外姻、信於朋友、仁於鄉里、行己有廉耻，待人能忠恕者」（《舊崗義塾記》）。

吳澄作爲元中期著名理學教育家，由於其調和朱陸的態度，對後來的鄭玉有一定啓發，成爲宋明之間心學教育思想的過渡。（劉桂林）

文獻通考

〔元〕馬端臨

《文獻通考》，三百四十八卷。元馬端臨撰。成書於元成宗大德十一年（一三〇七），前後撰述歷時二十餘年，初刊於元至治二年（一三二二）。通行本有：泰定間西湖書院刻元明遞修本（此本最早）、明正德十六年（一五二一）建陽劉洪慎獨齋刊校正本、明嘉靖三年（一五二四）司禮監刊本、清乾隆十二年（一七四七）武

英殿刊本、清咸豐九年（一八五九）崇仁謝氏刊本、清映旭齋刊本、一九三五年萬有文庫本、中華書局一九八六年本。

馬端臨（一二五四——一三四〇），字貴與，世稱竹洲先生。饒州樂平（今江西樂平）人。宋宰相馬廷鸞子，幼承家學，又從休寧曹涇學朱子學，宋亡入元隱居不仕，元初，留夢炎爲吏部尚書，欲起之爲官，以親老辭，後被任爲樂平慈湖書院山長達二十六年，延佑五年（一三一八）任柯山書院山長三年，至治三年（一三二三）任臺州路學教授三月，旋謝病歸。爲補杜佑《通典》之闕而撰《文獻通考》，延佑四年（一三一七）真人王壽衍奉命求有道之士，至饒州路錄其書上進，詔官爲鏤版，以廣流傳，至治二年，端臨親攜稿本赴本路校勘。著有《多識錄》、《義根守墨》、《大學集傳》，皆亡佚，今僅存《文獻通考》。生平見《宋元學案》卷八十九和《樂平縣志》卷八。

《文獻通考》之名來自馬端臨「自序」所說：「引古經史謂之文，參以臣僚奏疏諸儒議論謂之獻」，是杜佑《通典》之後最爲通博的典章制度通史巨著。全書分二十四門：一、田賦考七卷、二、錢幣考二卷、三、户口考二卷、四、職役考二卷、五、征榷考六卷、六、市糴考二卷、七、土貢考一卷、八、國用考五卷、九、選舉考十二卷、十、學校考十卷、十一、職官考二十一卷、十二、郊社考二十三卷、十三、宗廟考十五卷、十四、王禮考二十二卷、十五、樂考二十一卷、十六、兵考十三卷、十七、刑考十二卷、十八、經籍考七十六卷、十九、帝系考十卷、二十、封建考十八卷、二十一、象緯考十七卷、二十二、物異考二十卷、二十三、與地考九卷、二十四、四裔考二十五卷。其中從經籍考至物異考五目係出新創，資料之豐富超過《通典》數倍，全書一半以上是宋代史實，中唐以下內容可與《資治通鑒》參補。有馬端臨自序、戊辰（一七四八年）乾隆序。

有關教育典章制度主要載於《選舉考》、《學校考》兩門。係根據《通典》的《選舉典》分出。

《選舉考》共十二部份，第一至七考記舉士、第六考記賢良方正、第七考記孝廉（含武舉、任子考）、第八考記童科（含吏道、方伎考）、第九至十一考記舉官、第十二考記辟舉。《學校考》共七部分，第一至三考記太學、第四、五考記祠祭褒贈先聖先師。第六考記幸學養老、第七考記郡國鄉黨之學。與《通典》相比，特點明顯：

一、把學校教育從選舉中獨立出來，更符合歷史本來面目。古代舉士與養士爲一體，但自從科舉取士制度建立以來，舉士的職能就從學校教育中分離出去，成爲相對獨立的活動，雖然在實際上其對學校教育仍有相當大的影響，但畢竟兩者性質不同。馬端臨把學校教育從《通典·選舉》中分離出來單獨設立是個創造，能夠更準確地反映舉士與養士兩種不同活動的歷史軌迹。

二、內容豐富、範圍廣泛。《選舉考》囊括了有關選士的所有活動，選士制度以舉士、舉官爲主，作者以七卷、三卷的篇幅分別叙其事實，對其他孝廉、童科、辟舉、賢忍良、方正也專門記叙，同時也不忽略武舉、任子、吏道、方伎等方面的活動。《學校考》則包羅了學校教育的方方面面。

三、詳近略遠。這個特點體現在各考中，就是記宋代史事的篇幅比其他朝代都大大超過，例如《選舉考》一至五爲舉士，其中專記宋代舉士史實的篇幅從第三考中間至第五考，整整佔舉士考百分之五十的篇幅，《學校考》第一至三考記宋以前歷代太學史實，其中第三考專記宋代太學，對兩宋諸帝的興學重教措施及前後變化情況羅列極詳。

四、重點突出。以太學考例，作者從我國學校教育的源頭記起，「王制有虞氏養國老於上庠，養庶老於下

庠，夏后氏養國老於東序，養庶志於西序，殷人養國老於右學，養庶志於左學，周人養國老於東膠，養庶老於虞庠」，「夏曰校、殷曰序、周曰庠，學則三代共之」，進入漢朝又有新的發展，「漢興，高帝尚有干戈平定四海，未遑庠序之事，至武帝始興太學」，重點記叙了董仲舒對策，元朔五年置博士弟子員，立五經博士，設科射策，成帝時太學弟子達三千人，東漢明帝爲四姓小侯設學讀五經、章帝白虎觀大會，太學生政治運動，靈帝詔刻石經及鴻都門學之設置等重要事件，表明漢代學校教育是我國教育史上的一個高峰。記叙魏晉南北朝及隋唐五代時期的教育，以隋唐五代爲重點。對學校教育發展中有重大影響的制度叙述準確、詳盡。例如「隋文帝開皇中令國子寺不隸太常，自前代皆屬太常也」，「唐制凡六學，皆隸於國子監」，六學包括國子學、太學、四門學、律學、書學、算學，「太宗貞觀五年以後數幸國學，於門下別置弘文館，於東宮置崇文館，遂增創學舍一千二百間，國學、太學、四門亦增生員，其書、算各置博士凡三百六十員，其屯營飛騎亦給博士授以經業。無何，高麗、百濟、新羅、高昌、吐蕃諸國酋長亦遣子弟請入國學，於是國學之內，八千舍人，國學之盛，近古未有」。此外對教材、學生入學條件，考核舉官方式等都有豐富的材料，突出了隋唐時期是我國教育史上第二個高峰的特點。

五、史料典型、先後有序。例如郡國鄉黨之學考以「學記曰古之教育家有塾、黨有庠、術有序、國有學」開頭，按朝代先後記叙了郡國鄉黨之學的發展過程，重要事件幾無遺漏。對漢時蜀郡守文翁興辦郡國學，宋代白鹿、石鼓、應天府、岳麓等書院建置之本末記載甚明，並揭示宋初四大書院著名之原因：「嵩陽、茅山後來無聞，獨四書院之名著，是時未有州縣之學，先有鄉黨之學。蓋州縣之學，有司奉詔旨所建也，故或作或輟，不免具文，鄉黨之學賢士大夫留意斯文者所建也，故前規後隨，皆務興起，後來所至書院尤多，而其田土之

賜、教養之規，往往過於州縣學，蓋皆欲倣四書院云」。對地方學校有影響的教師也加以記述。例如記胡瑗「安定先生胡瑗自慶曆中教學於蘇湖間二十餘年，束修弟子前後以數千計。是時方尚辭賦，獨湖學以經義及時務學中，故有經義齋、治事齋，……故天下謂湖學多秀彥，其出而筮仕，往往取高第，及爲政多適於世用。……慶曆四年詔州縣皆立學，於是建太學於京師，而有司請下湖州取先生之法以爲太學，至今著爲令」。對於宋仁宗、哲宗、徽宗、高宗時學校發展記載頗詳。例如慶曆四年范仲淹興學、崇寧元年蔡京興學、三舍法在太學及州縣學的推行情況，教師的聘用考核。還通過按語的形式進行評論。例如「按熙寧之立學校、養生徒、上自天庠、下至郡縣，其大意不過欲使之習誦新經附和新法耳。紹聖崇觀而後，群臨用事，醜正益甚，遂立元佑學術之禁，漢令郡縣置自訟齋以拘誹謗時政之人，士子志於進取，故過有拘忌，蓋言休兵節用則恐類元佑之學，言災凶危亂則恐涉誹謗之語，所謂轉喉觸諱者也，則惟有迎逢諂佞而已。」

有關本書的研究，主要有一九三五年商務印書館出版陳志憲的《通考序箋》。（劉桂林）

程氏家塾讀書分年日程

〔元〕程端禮

《程氏家塾讀書分年日程》，又名《程氏家塾讀書分季日程》、《讀書工程》，三卷。元程端禮撰。通行本

有：元刊本、清康熙四年（一六六五）三魚堂刊本、正誼堂全書本、當歸草堂叢書本、一八六九年江蘇書局重刊本、叢書集成初編本、一九三五年上海涵芬樓影印四部叢刊本。

程端禮（一二七一——一三四五），字敬叔，號畏齋，元慶元路鄞縣（今寧波鄞縣）人。幼穎悟純篤，十五歲能記誦《六經》，曉析大義。慶元自宋季皆尊尚陸九淵氏之學，而朱熹之學不行於慶元，端禮獨從史蒙卿游，以傳朱氏明體達用之指，學者及門甚衆。皇慶，延祐年間爲延平、建德教論，至治、泰定年間曾任鉛山稼軒、集慶路江東兩書院山長。所著今存《畏齋集》、《程氏家塾讀書分年日程》。《元史》卷一九〇有傳。

《程氏家塾讀書分年日程》包括綱領及一、二、三卷。有程端禮自序、元至順三年李孝光序、元統三年薛觀處（靜父）序、清康熙二十八年陸隴其序、嘉慶元年宋玉詔、王錫範序。

（一）綱領包括《白鹿洞書院教條》、《程董二先生學則》、《西山真先生教子齋觀》、《朱子讀書法》。《白鹿洞書院教條》包括五教之目，即父子有親、君臣有義、夫婦有別，長幼有序，朋友有信，爲學之序，即博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之，修身之要，即言忠信，行篤敬，懲忿窒欲，遷善改過，處事之要，即正其誼不謀其利，明其道不計其功，接物之要，即己所不欲勿施於人，行有不得反求諸己。《程董二先生學則》包括「凡爲學於此者必嚴朔望之儀，謹晨昏之令，居處必恭、步立必正、視聽必端、言語必謹、容貌必莊、衣冠必整、飲食必節、出入必省、讀書必專一、寫字必楷敬、幾案必整齊、堂室必潔淨、相呼必以齒、接見必有定、修業有餘功、游觀有適性，使人莊以恕而必專所聽」。以上兩部份是由饒魯所書，而程端禮轉錄于此。《西山真先生教子齋規》包括「學禮、學坐、學行、學立、學言、學輯、學誦、學書」八部份。《朱子讀書法》包括「居敬持志、循序漸進、熟讀精思、虛心涵泳、切己體察、著緊用力」。

（二）卷一是程端禮述讀書分年日程。第一部份是讀經之法。八歲末入學之前，讀《性理字訓》（程逢原增廣者）。自八歲入學之後，讀《小學》書正文。具體日程安排是：小學讀經三日，習字一日。《小學》書畢，次讀《大學》經傳正文、次讀《論語》正文、次讀《孟子》正文、次讀《中庸》正文、次讀《孝經刊誤》、次讀《易》（六經正文依程子朱子胡氏蔡氏句讀）、次讀《書》正文、次讀《詩》正文、次讀《儀禮》並《禮記》正文，次讀《周禮》正文、次讀《春秋》經並三傳正文。從八歲起約用六、七年之功，則十五歲前，《小學》《四書》諸經正文可以盡畢，自十五歲後依朱子讀書法讀《四書》集注。如果十五歲前用功夫時失序者，可從十五歲起既讀《大學》章句或問，仍兼補小學書。

十五歲後，讀《大學章句或問》、次讀《論語集注》、次讀《孟子集注》、次讀《中庸章句或問》、次鈔讀《論語或問》之合於集注者。次鈔讀《孟子或問》之合於集注者，次讀本經《周易》《尚書》、《詩》、《禮記》、《春秋》。

端禮認爲「前自十五歲讀《四書》經注或問、本經傳注、性理諸書，確守讀書法六條，約用三、四年之功、晝夜專治，無非爲己之實學而不以一毫計功謀利之心亂之，則敬義立而存養省察之功密，學者終身之大本植矣。」

（三）卷二是讀史作文之法。四書本經既明之后，自此日看史，仍五日內專分二日倍溫玩索四書經注或問、本經傳注，倍溫諸經正文，夜間讀看玩索性理書，並如前法。首讀通鑑、次讀韓文、次讀楚辭、之後約才二十歲或二十一、二歲，仍以每日早飯前循環倍溫玩索四書經注或問，本經傳注諸經正文，溫看史、溫讀韓文楚辭之外，以二三年之工專力學文，既有學識、又知文體、何文不可作，然後學作文。作科舉文字之法（用西山法）：讀看近經問文字九日作一日，讀看近經義文字九日作一日，讀看古賦九日作一日，讀看制誥表章九

日作一日，讀看策九日作一日。專以二、三年工夫學文之後，才二十二、三歲或二十四、五歲，自此可以應舉矣。端禮說：「竊謂明四書本經必用朱子讀法，必專用三年之功，夜止兼看性理書，並不得雜以他書，必以讀經空眼簿，日填以自程，看史日學文必在三年處，所作經義必盡依科制條舉，所主所用所兼用之說而推明之，又必擇友舉行、藍田呂氏鄉約之目使德業相勸、過失相規，則學者平日皆知孰尚行實，惟恐得罪於鄉評，則讀書不爲空言，而士習厚矣，必若此狀后可以仰稱科制，經明行修，鄉黨稱其孝弟，朋友明其信義之實，庶乎其賢材盛而治教興也，豈曰小補。古者大司徒以鄉三物教萬民而賓興之，方今聖朝科制，明經一主程朱之說，使經術、理學，舉業三者合一，以開志道之士，此誠今日學者之大幸，豈漢唐宋科目所能企其萬一，弟因方今學校教法未立，不過隨其師之所知所能，以之爲教爲學，凡讀書才挾册開卷，已備擬作程文用，則是未明道已計功，未正誼已謀利。其始不過因循苟且，失先後本末之宜而已，豈知此實儒之君子小人所由以分，其有害士習乃如此之大」。

端禮認爲：「右分季日程一用朱子之意修之，如此讀書學文皆辦，才二十二、三歲或二十四、五歲，若緊著課程，又未必至此時也，雖前所云失時失序者，不過又增二、三年耳，大抵亦在三十歲前，皆辦之也。世之欲速好徑失先後本末之序，雖口讀書作文而白首無成者，可以觀矣。此法似乎迂闊，而收可必之功，如種之獲云。」

此外尚有批點經書凡例，包括不同文體的句讀法，點抹法、發音法。又附有「刊印日程空眼簿式」，分讀經日程、讀看史日程、讀看文日程、讀作舉業日程、小學（演文、習字）日程幾種。

（四）卷三爲「正始之音」，是辨音。

有的版本(例如江蘇書局本)還附有《朱子學校貢舉私議》、《朱子謝息箴》、《集慶路江東書院講義》。程端禮根據朱子讀書法修成的這個分年日程，較充分地體現了封建時代科舉考試制度對學生的要求，是朱熹讀書法的具體化，至今也不能否認它有一定的科學性。由於它適應了封建時代士子通過學習理學博取功名的需要，元時國子監即以之頒示郡邑校官，爲學者式，可見當時即產生較大影響，其對明清時代家塾的影響尤其深遠。（劉桂林）

康齋文集

〔明〕吳與弼

《康齋文集》，又稱《吳康齋先生集》，十二卷。明吳與弼著。弘治七年(一四九四)吳泰刊印。通行本有明末崇禎刊本、《四庫全書》本和《廣理學備考》本。

吳與弼(一三九一——一四六九)，字子傅，《明史》作子傳，號康齋，撫州崇仁(今屬江西)人。十九歲時，赴南京看望父親，得拜「三楊」之一的楊溥爲師，並讀了《伊洛淵源錄》，「乃知聖賢之學之美，而私心慕之，於是盡焚應舉文字，一以周程張邵諸君子爲心而自學焉。」(卷八，《與章士言訓導書》)兩年後回家鄉，邊教邊耕，邊鑽研學問，曾多次被薦舉，皆不出。天順元年(一四五七)英宗召至京師，授左春坊左諭德，輔導太子讀

書。留京師兩月，以年老疾篤請歸。一生安貧樂道，以講學爲業。其學術思相既繼承朱熹讀書窮理等學說，又吸收陸九淵之心學，爲明代心學之濫觴。《明史》卷二八二有傳。

《康齋文集》爲吳與弼的詩文集。卷一至卷七爲詩，卷八爲奏疏、書信，卷九爲序，卷十爲記，卷十一爲「日錄」，卷十二爲跋、贊、銘、啓、墓志銘。書中的教育思想有以下幾方面：

一、學爲聖賢。吳與弼從其心學出發，高度重視立志在人生中的作用。他說：「事必有志而后可成，志必加勵而不怠。蓋志乃心所向，而勵則自强之謂。」（卷十《勵志齋記》）又道：「人之生不患氣質之不美，而患立志之不高。」（同上，《尚友軒記》）認爲志向之高低正邪關乎爲學之成敗，世之志於學者，孳孳早暮，不可謂不勤，然所求者，唯言語文字之工、功名利達之效而已，志雖益勤、學雖益博，無補於身心。故「世患不讀書，讀書者又患不能以正而入於邪也。」（同上，《唐山書閣記》）指出學者當學爲聖賢，此即是他的教育目的論。

二、靜觀涵養。吳與弼認爲，要學爲聖賢，須通過讀書和涵養來實現：「欲到大賢地，須循下學功，文章深講貫，道德細磨礱。」（卷一《臘月望日作》）認爲心是人的主宰，「夫心，虛靈之府、神明之舍，妙古今而貫穿壞，主宰一身而根柢萬物。」（卷十，《浣齋記》）他繼承孟子和宋儒之說，認爲心本身「瑩徹昭融」。毫無污垢，具有仁義禮智四善端，然受「氣質之偏」和欲望的影響，「爲垢無窮」，遮蔽了固有的善端，須靜觀涵養以恢復其善。靜觀指在靜中反省內求，以獲得事理：「靜坐迢迢獨覺時，寸心凝斂絕邪思。聰明睿知何處出，作聖之功信在斯。」（卷二，《夢覺作》）所謂涵養，指「洗心」，即洗去私欲：「一念之微須致精，公私王霸要分明，毫埃絲垢宜揩盡，剛立成心大路行。」（同上，《病中枕上作》）他常把「心」稱做「靈臺」，要求清洗靈臺：「何能挽得千溪水，淨洗靈臺一片私。」（同上，《感懷》）

三、熟讀涵詠。「心是活物，涵養不熟，不免動搖，只常常安頓在書上，庶上爲外物所勝。」（卷十一，《日錄》）熟讀即反覆誦讀，「使其言如自己出，則味道自別。古人云：『讀書千遍，其義自見』，非虛言也。」（卷八，《與九韶》）如果只是「泛然雜看」，則「終不濟事，徒敝精神，枉過歲月，大可惜也。」（同上）熟讀還意味着持之以恒，不一曝十寒。他說：「古人讀書皆須專心致志，不出門户，如此痛下工夫，三五年庶可立些根本，可以向上。如或作或綴、一暴十寒，則雖讀書百年，吾未見其可也。」（卷八，《學規》）在涵詠方面，吳與弼折衷朱、陸的方法，主張：第一，優游涵詠，「每讀書但隨力所能到爲之，少倦則止，惟此心不可間斷。爲學本當日將月就，優游涵詠，方能持久。若要急迫速成，徒自苦耳，終不濟事。」（同上，《與友人書》）第二，精思義理。讀書應「涵詠乎聖賢之言，體察乎聖賢之行」（卷十，《勵志齋記》），反覆思索，驗之於事，方有所得。他據自己的體會道：「夜徐行田間，默誦《中庸》，字字句句從容詠歎，體於心，驗於事，所得頗多。」（卷十一，《日錄》）第三，反求諸己。他認爲，讀書是爲了用於世，因此要將書中的義理變爲自己的行動，要反省自己的言行：「將聖賢之書熟讀玩味，體察於身一動一靜、一語一默之間，必求其如聖賢者，必去其不如聖賢者。」（卷八，《勸學贈楊德全》）如果「書自書，我自我，所讀之書徒爲口耳之資，則大失矣。」（同上，《復曰讓書》）

四、循循善誘。吳與弼總結其長期教學經驗，說道：「教人須是循循善誘。」（卷十一，《日錄》）其循循善誘在文集中表現爲：其一，循序漸進。他以湖水爲喻：「觀湖流之必溢而行，則知進修有漸，而助長之病不可有。」（卷十）在教學中，也反覆教學生，要「循序熟讀，勿忘勿助，優柔厭飫於其間，積久自然有得，不可强探向上。」（卷八，《與九韶書》）其二，以詩爲教。吳與弼善用詩來委婉地啓發教育學生。如《次學者韻》：「欲說男兒事，奇功未易收。靈臺須靜養，物理貴精求。」（卷二）《閱九韶吟稿》：「高枕微吟罷，西齋獨坐時。問

澄病中思，細看別來詩。點竄非吾事，漸磨貴自期。靈臺宜有養，孟子浩然師。」（卷一）這類詩在文集中有很多。其三，熱情嚴格。吳與弼對學生極爲熱情，情同父子，親如手足，又對學生嚴格要求。他派學生外出，還要求他們途中「早晚所讀書，及視聽言動得失、應事接物當否，途中人家宿泊，凡交游姓名，須逐日札記，歸日要看。凡交處之際，務要禮貌、從容、恭謹，不可傲忽。」（卷八，《遣晏海、黎普使金谿》）正因其循循善誘，故能在非常艱苦的條件下，吸引了一批學生，形成明初著名的崇仁學派。其高足弟子陳獻章得其靜觀涵養，遂開白沙之宗；胡居仁得其篤志力行，則啓餘干之學。《四庫全書總目》評論道：「有明一代，兩派遞傳，皆自與弼倡之，其功未可盡沒也。」其學對王學的產生也有影響。王守仁年輕時，曾向吳與弼的弟子婁諒求教，《明儒學案》說：姚江之學，婁諒「爲發端也。」（《崇仁學案·教諭婁一齋先生諒》）

有關的研究資料，有《明儒學案·崇仁學案》、《宋明理學史》下册等。（馬　鎬）

薛文清公文集

〔明〕薛　瑄

《薛文清公文集》，又名《薛敬軒先生文集》、《薛文清集》。二十四卷。明薛瑄著，門人張鼎校正、編定。弘治己酉（一四八九）刊行。常用版本有：《四庫全書》本（作二十四卷），康熙四十七年（一七〇八）張伯行編

《正誼堂全書》本(作十卷)，一九三五年上海商務印書館《叢書集成初編》本(據《正誼堂全書》本排印)。

薛瑄(一三八九——一四六四)，字德溫，號敬軒，河津(今屬山西)人。明永樂十九年(一四二一)進士，宣德初授監察御史，出監湖廣銀場。正統初爲山東提學僉事，以《白鹿洞學規》開示學者，隨其才器成就之，人稱薛夫子。後召任大理寺正卿，爲辯冤獄，得罪宦官王振，險遭處死，家居講學七年。英宗時爲禮部右侍郎兼翰林院學士，入閣預機務。見石亨、曹吉祥亂政，疏乞骸骨，復回家講學以終。謚文清。其學術思想一本程朱理學，以復性爲主，重實學實踐，嘗曰：「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。」(《明史》卷二八二《薛傳》)著作除文集外，還有《讀書錄》、《讀書續錄》。生平事迹見《明史》卷二八二、《明儒學案·河東學案上》。

此書原稿由薛瑄孫禧付謝庭桂，雕板未竟而罷。後張鼎重爲校正，三易其稿始成。

《薛文清公文集》爲薛瑄著述的匯編。二十四卷本卷一至卷十爲詩賦，卷十一爲雜著，卷十二爲書信，卷十三至卷十七爲序，卷十八、十九爲記，卷二十至卷二十三爲哀辭、祭文，墓志銘、墓表、行狀，卷二十四爲箴、銘、贊、章奏。十卷本則是張伯行據二十四卷本重加删編而成。

薛瑄認爲，教育的作用，主要在於復性：「蓋以人之性出於天，而性即理，理無不善，其氣質則有清濁之異，故不能皆知其性之所有，而全之以復其初。聖神君師億兆，必施治教，俾氣質清濁不齊者，皆有以變化而復其性。」(《韓城縣重修學碑》)又說，孔子「教人之法，曰仁曰性與天道之類，則皆本於復性。」(同上)以復性爲主旨，論述了爲師與爲學之道。

論爲師的要點：

一、關於教師的作用與地位，薛瑄認爲，人性皆善，但因氣質之偏，識「理」有先後，故必須以「先覺覺後覺」。教師的作用就是以道「覺人之暗、正人之邪」（《贈司訓王秉節之任序》），通過讀經、窮理，使學者「實得而力踐之」（《續讀書錄》卷十一），以變化氣質而復其性。他深感教師對於人才的培養關係甚大：「吾觀厥今國家養育人才，以需公卿大夫士百之任用，其原則悉本於學校，學校則責在師儒。師儒得人，則學子有所取正法正，開其識而廣其才，由科貢之途而備國家之器使者累累焉。師或非其人，則爲弟子者貿貿然若問道於盲，借聰於聾，窮年累月矻矻然，雖勞其心力而竟無一得，欲求其才之成而備諸司之器使，難矣哉！」（《贈司訓王秉節之任序》）他認爲，爲師與爲大官一樣，都是「俾贊國家之治」（《送司馬訓之任序》）。

二、爲師的基本要求。薛瑄提出三點。首先，應淡於榮利。當時，官學教官被視爲「冷職」，薛瑄要求教師不爲世俗偏見所惑，「多方引之而不加少，衆流趨之而不加多」，「視榮澹無二致，處卑顯爲一節」（《贈王給事中序》），兢兢業業，「以盡其當爲之分」。其次，要嚴於律己，作出榜樣：「當師之所以爲師，言必出於道，行必由於道，教必本於道，以是修己，以是淑人，俾士子非道不知，非道不行，異日出而爲世用，必能擇其道以忠乎君而愛乎民。」（《送孔節文分教徐州序》）又次，要勤於進修，誨人不倦。他針對當時一些教師恃才傲物，不盡心於教學的狀況，反復勸勉：須「歉然以進修爲未足，退然以誨人爲未至」（《送盛司訓序》），防止產生如孔子所指出的「驕且吝」的毛病。

三、教學方法。薛瑄繼承儒家教育傳統，提倡循序漸進，他說：「夫以子貢之高識，猶僅克悟天道于晚年，況他乎哉？程子終身不以太極闡示人者，正謂是耳。故教人之法，最宜謹其先後深淺之序。若不量所至，驟語以高妙，不止不能入，彼將輕此理爲不足信矣。」（《答閻禹錫書》）還主張教人必求實用，不事空言，引胡

瑗教學爲喻：「昔胡安定教授蘇湖間，因人成就，故弟子見用於當時者，或治水利，或治算數，皆有實用。」（《送李廷賢之廣昌序》）

論爲學的要點：

一、爲學務本。「本」指理義，即倫理道德。他說：「人之所以異於禽獸者，倫理而已。何謂理？父子、君臣、夫婦、長幼、朋友五者之倫是也，何謂理？即父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信五者之天理是也。于倫理明且盡，始得稱爲人之名。苟倫理一失，雖具人之形，其實與禽獸何異哉！」（《戒子書》）如何務本？就是對《小學》、《四書》等經典誦讀思索，反求諸日用人倫之間。

二、學無止期。薛瑄說：「爲學一事，本其分內，自少至老，蓋無止期。」（《論取友爲學答周秉忠書》）他批評有的人，在未得其所欲時，莫不汲汲然以求學，一旦得所欲，即盡棄其向之所爲。他提倡爲學不以窮達而易其志，在酬應公私之餘，「有一時之暇，一時可學也，有一日之暇，即一日可學也，以至一月一歲無不皆然。子夏謂學優則仕，仕優者學，正如此耳。」（同上）

三、不求速效。薛瑄把爲學比作耕田，勉勵學者要像農夫勤於耕作那樣勤於求學，不爲未達而怠其志。反覆叮嚀，爲學不能「責於旦夕之間」，而應「收夫遠大之獲」（《務本堂序》）。

四、學貴求實。薛瑄認爲：「蓋凡聖人之書皆經也，道則實理之所在。苟徒誦習紙上之經，而不求實理之所在，則經乃糟粕。」（《答閻禹錫書》）爲此，他尖銳批評當時「徒矻矻於記誦文辭之間」的學風，提倡讀書要實得、實踐，把爲學與「人事」相聯繫，把「義理」落實到行動之中，「千言萬語只在實」（《讀書錄》卷十）。務實是薛瑄教育思想的最顯著的特徵。（馬　鏞）

讀書錄

〔明〕薛瑄

《讀書錄》十一卷，續錄十二卷。明薛瑄著。編成於景泰七年（一四五六）以後。通行本有嘉靖四年（一五二五）刊本、《四庫全書》本、《西京清麓叢書》本、光緒二十六年（一八九四）涇陽柏經堂刊本。改編本有萬曆中侯鶴齡刻《讀書全錄》，然去取之間，頗失作者原意；《正誼堂全書》本，張伯行據薛瑄前後兩錄重加分類，編爲八卷，《叢書集成初編》據此本排印；道光二十八年（一八四八）戴楫《讀書錄條貫》亦據薛瑄原書分類編排。

《讀書錄》爲薛瑄數十年讀書的心得筆記，包括哲學、文學、政治、自我修養等內容。其中的教育思想主要有以下幾方面：

一、下學人事，上達天理。天理，指倫理道德。人事，即「事父」、「事君」等道德行爲。薛瑄認爲，理在氣中，理不外事，故有是事則有是理，「下學父子，君臣、夫婦、長幼之人事，便是上達仁義禮智、元亨利貞之天理。」（卷四）這一思想反映到教育上，即形成重視實踐的教育思想。他針對當時許多士子空談義理而不實踐的現象，指出：「古者詩書禮樂，多就事上教人，而窮理亦就物上窮究，故所學精粗本末兼該而無弊。後世或

論理太高，學者踐履未盡粗近，而議論已極深，故未免有弊也。」（卷五）他以孔子的教學爲例：「孔子教人，說下學處極多，說上達處極少。」（同上）謂《論語》一書，孔子多就事而言，而理就在其中。其答問仁處，亦只有以求仁之方、爲仁之資告諸子。至於仁之理則未嘗及之。薛瑄認爲，宋儒答學者之問，多告以性與天道之妙，乃不得已的權宜之計。他主張，教師應多教人在事上磨煉，少講高遠的理論，以免學者脫離實踐，流于「虛無」。

二、略啓其端。薛瑄繼承發展孔孟的教學思想，提倡教人不能道盡義理，而應使人深思自得。他認爲，學的過程是一個「覺」的過程，只有學者自覺，才能融會貫通：「學者覺也」，「學須有覺，方得總會處。」（卷五）教師的作用，就在於啓發學者自覺：「理之在人心，固無先後，而人之覺是理者，則有先後焉。先覺者以斯理覺後人，俾暗者明、邪者正，故謂之師」（《文集》卷二《送白司訓序》）從這一觀點出發，他認爲教人只能略啓其端，如果輕易將義理全部道出，學者不僅不能吸收，反而忽視其中的含義，「徒增口語之嘩」（卷四）。只有啓發學者自覺自得，才能「守之固而不忘矣」（同上）。

三、循序漸進。薛瑄反覆指出，教人之法，最宜謹先後深淺之序，決不能超過學者的現有接受水平。具體地說，即自小學以至大學，自「灑掃應對、孝弟忠信之常，漸及乎精義入神之妙，循循有序，使人得而依據。」（卷一）大學教育以朱熹的《四書集注》等爲教材，也要循序漸進，先讀《四書》正文，後讀傳注。待熟之又熟，領會其精神之後，再讀各家小注；先讀朱熹《集注》、《章句》、《或問》等「定論之書」，後讀《語類》等「非定論之書」，即使是定論之書，也有個先後輕重之別。

四、學思行結合。薛瑄教學者，爲學應抓住熟讀、深思、力行三個環節。書須熟讀，讀書須寧靜、寬徐、慎

密，使心入其中而得其妙。還應深思義理，他說：「因其言以求其言之實理於吾心可也。不然，則滯於言語而不能有以自覺矣。」（卷一）更重要的，是要求將學到的義理「反諸身」，落實到行動中。他批評當時把讀者作爲「出身干祿之階梯」，而不知反身以求實的風氣，提倡：「讀聖賢書，於凡切要之言，皆體貼到自己身心上，必欲實得而力踐之，乃有益。不然，書自書，我自我，雖盡讀聖賢書，終無益也。」（《續錄》卷十一）

有關的研究資料，有侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》等。（馬　鑄）

白沙子全集

〔明〕陳獻章

《白沙子全集》，又稱《白沙子集》、《陳白沙集》、《白沙集》、《陳獻章集》。二十卷。明陳獻章著。始刻於明弘治十八年（一五〇五），詩文各十卷。此后曾多次修訂重刻，卷數不一，有二十卷本、八卷本、二十一卷本、九卷本、六卷本等。通行本有：明弘治十八年（一五〇五）羅僑刻本，正德三年（一五〇八）林齊刻本，嘉靖十二年（一五三三）高簡、卞峽刻本，嘉靖二十年（一五五一）蕭世廷刻本，萬曆四十年（一六一二）何熊祥刻本，清康熙四十九年（一七一〇）何九疇刻本以及中華書局一九八七年校點本等。

陳獻章（一四二八——一五〇〇），字公甫，號石齋，新會（今屬廣東）白沙里人，世稱白沙先生。明正統

十二年(一四四七)，考中鄉試。次年，會試僅中乙榜，遂入國子監讀書。後從師吳與弼，絕意科舉，返鄉築「春陽臺」，每日靜坐其上，持功涵養，學業大進。成化二年(一四六六)，復游國子監，以《和楊龜山此日不再得》一詩，名震京師。南歸後，潛心於學術研究，四方來學者絡繹不絕。成化十九年(一四八二)，應召入京，授翰林院檢討。因母病告歸，奉親講學，後屢薦不起。其學繼承陸九淵心學精神，主張以「自然」爲宗，重「自得」，倡「主靜」，「其教學者，但令端坐澄心，於靜中養出端倪」(《明史·陳獻章傳》)。其事迹詳見阮榕齡《陳白沙先生年譜》、《明史·陳獻章傳》、《明儒學案·白沙學案》等。

《白沙子全集》爲陳獻章著述的匯編。分詩、賦、序、記、注、銘、表、書、奏疏、題跋、雜著、行狀、祭文等類目。其論及教育的重要篇目有《道學傳序》、《古蒙州學記》、《程鄉縣社學記》、《重修梧州學記》、《論前輩言銖視軒冕塵視金玉》、《與賀克恭黃門》、《復趙提學僉憲》、《與羅一峰》、《與張廷實主事》、《與湛民澤》等。

作爲理學家，陳獻章十分重視教育的功用。從個人發展而言，他認爲求學者在變化個人氣習、希賢成聖。謂：「夫士何學？學以變化氣習，求至乎聖人而後已也。」(《古蒙州學記》)從社會國家而言，他强調教育在於得人才、正人心、美風俗。他說：「風俗何由而正，賢才何自而得耶？因時而立教，即物以顯義。」(《重修梧州學記》)又說：「天下風俗美惡存乎人，人之賢否存乎教。觀今之風俗，則今之人才可知矣。」(《程鄉縣社學記》)指出教育爲立國之本，認爲無論是小學、大學，還是社學，都爲國家興盛所不可缺少：「天下之事，無本不立。小學，學之本也。保自然之和，禁未萌之欲，日就月將，以馴致乎大學，教之序也。然則社學之興在今日，正淑人心、正風俗、扶世教之第一義也，何可少哉！何可少哉！」(《程鄉縣社學記》)甚至認爲，「農商技藝各有教，豈直士哉？」(《龍岡書院記》)體現出平實而寬廣的教育視野。

在教育哲學上，陳獻章繼承陸九淵心學精神，對偏重「讀書窮理」的朱學進行反思，開明代心學教育的先河。他認爲，宇宙萬物只是一道或理的體現，「以天地而視道，道爲天地之本，以道視天地，則天地者太倉之一粟，滄海之一勺耳。」（《論前輩言銖視軒冕塵視金玉》）指出道得之於一身之微，此心即道，此理即心，「君子一心，萬理完具，事物雖多，莫非在我。」（同上）又說：「此理平涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。」（《與林郡博》）認爲人最可貴者即是「此心此理」，是人之所以爲人的基本依據。「人具七尺之軀，除了此心此理，便無可貴。渾是一包膿血，裹大塊骨頭，饑能食，渴能飲，能著衣服，能行淫欲，貧賤而思富貴，富貴而貪權勢，忿而爭，憂而悲，窮則濫，樂則淫，凡百所爲，一信血氣，老死而已，則命之曰禽獸可也。」（《禽獸說》）指出爲學並非去滿足此血氣之身的感官需求，而是體察其本心之理，驗證「此心此理」融化合一的和美境界。强調爲學自當捨棄書册等外物之繁雜，廢去感官形體之欲求，反求於吾心之本善。他說：「學者不但求之書，而求之吾心，察於動靜有無之機，致養其在我者，而勿以聞見亂之。去耳目支離之用，全虛圓不測之神，開卷盡得之矣。非得之書也，得自我者也。」（《道學傳序》）嘗自述其早年循朱學「讀書窮理」的爲學路徑，「惟日靠書册尋之，忘寢廢食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾心與此理未有湊泊吻合處也。」（《復趙提學僉憲一》）他甚至認爲「學者徒誦其言而忘味，《六經》一糟粕耳。」（《道學傳序》）遂「舍彼之繁，求吾之約，」轉向內心體驗和靜養，確立了其心學教育的基本路徑。聲稱：「求之書籍而弗得，反而求之吾心而道存焉，則求之吾心可也。」（《與林緝熙》十五）

關于教育理論，陳獻章提出了以「自然」爲宗、以「靜坐」和「自得」爲要的學說。他認爲，爲學的根本目的不是追求外在的榮華富貴，而是內心的自然和樂。他說：「人與天地同體，四時以行，百物以生。若滯在一

處，安能爲造化之主耶？古之善學者，常令此心在無物處，便運用得轉耳。學者以自然爲宗，不可不著意理會。」（《與湛民澤七》）指出這種超然物滯的「自然之樂」即是所謂「真樂」，「自然之樂，乃真樂也。」（《與湛民澤九》）陳獻章認爲，「自然之樂」的實觀離不開對「此心此理」的存養體驗，而存養體驗最佳方法莫過於「主靜」之功。他說：「伊川先生每見人靜坐，便嘆其善學。此一靜字，自濂溪先生『主靜』發源，後來程門請諸公遂相傳授，至於延平二先生，尤專提此教人，學者亦以此得力，晦庵恐人差入禪去，故少說靜，只說敬，如伊川晚年之訓。此是防微慮遠之道，然在學者須自量度何如，若不至爲禪所誘，仍多靜方有入處。」（《與羅一峰二》）認爲朱熹過份注重「讀書窮理」反而使本心滯於有物，妨礙了「此心之體」的呈露，故主張救之以「主靜」之功。他說：「爲學須從靜坐中養出端倪來，方有商量處。」（《與賀克恭黃門二》）自稱經過長久「靜坐」之後，發現「吾此心之體隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也，體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信曰：『作聖之功，其在茲乎！』有學於僕者，輒教之靜坐。」（《復趙提學僉憲一》）强調這種通過「靜坐」排除物欲而養出「端倪」或「善端」，比之單純求義理於書册，往往更爲重要、更富於教育意義。他說：「夫養善端於靜坐，求義理於書册，則書册有時而可廢，善端不可不涵養也。」（《與林緝熙十五》）又說：「學勞攘而無由見道，故讀書博覽，不如靜坐。」（《與林君》）

與「主靜」之功相配合，陳獻章又提出「自得」之學。如果說，「主靜」旨在排除外物勞攘而涵養善端，那麼「自得」則具有不累于一切而灑脫自然的意境。他說：「今之學者各標榜門牆，不求自得，誦說雖多，影響而已，無可告語者。」（《與湛民澤九》）又說：「道也者，自我得之，自我言之可也。不然辭愈多而道愈窒，徒以亂人也。」（《復張東白》）這里「自得」、「自我得之」即是强調主體不累於流俗外物而內心灑脫自然之意，其實質

仍然是欲從朱學繁雜的讀書積累中解放出來。指出：「夫學有由積累而至者，有不由積累而至者。」（同上）認爲求學做人的關鍵乃在於不隨流俗而怡然自得，稱：「出處語默，咸率乎自然，不受變於俗，斯可矣。」（《與順德吳明府》）在如何「自得」的問題上，陳獻章頗以主體的「疑」和「覺」爲重。他說：「前輩謂學貴知疑，小疑則小進，大疑則大進。疑者，覺悟之機也。一番覺悟，一番長進，更無別法。」（《與張廷實主事》）又說：「學無難易，在人自覺耳。才覺退便是進也，才覺病便是藥也。」（《與湛民澤五》）應該說，陳獻章「自得」之學强化了主體的自主性和能動性，對於培養學生的獨立創新精神具有十分重要的意義。

黃宗羲說：「有明之學，至白沙始入精微。」（《明儒學案·白沙學案》）《白沙子全集》標志着明代學術思想的轉變和心學教育的崛起，其教育思想在理學教育發展史和中國教育思想上均佔有重要地位。

有關《沙子全集》的研究著作有章沛《陳白沙哲學思想研究》等。（黃書光）

困知記

〔明〕羅欽順

《困知記》，六卷，附錄一。明羅欽順著。各卷先後成於嘉靖七年（一五二八）至嘉靖二十五年間。全書著成前已有嘉靖十六年鄭宗古刻本及自刻本等行世。嘉靖二十五年最後一個自刻本問世，包括卷上下、續

卷上下、三續、四續共六卷，附錄一卷。此後主要版本有：明隆慶四年（一五〇七）周弘祖刻本，萬曆二十年（一五九二）李楨重校本，天啓三年（一六二三）羅珽仕刻本，清乾隆年間《四庫全書》鈔本，咸豐四年（一八五四）吳榮祖刻本，光緒四年（一八七九）羅應旒刻本等。

羅欽順（一四六五——一五四七），字允升，號整庵。泰和（今屬江西）人。生於其父浙江青田教職任上。初試郡邑，連叨首選。弘治五年（一四九二）以江西鄉試第一名薦京，次年以一甲第三名進士及第，授翰林院編修。後升南京國子監司業，視監規廢弛，生員放逸，遇撥歷則起紛爭，遂決心：「放心宜收，非管攝之嚴不可，爭風宜息，非積考之精、予奪之公不可。」（《整庵履歷記》）整頓甚力，始而怒謗交集，繼而六館肅如。並熱心獎掖後進，其中有湛若水、嚴嵩等人。因觸犯宦官劉瑾，奪職爲民。劉瑾被誅後復職，升南京太常少卿。時兩京國子監缺祭酒，曾作爲候選人被薦。復升南京吏部右侍郎兼攝南京工部事，又入爲吏部左侍郎攝尚書事。遷南京吏部尚書，後堅辭禮部尚書、吏部尚書任，請致仕。里居二十餘年，足不入城市，潛心格物致知、窮理盡性之學。其學初由釋氏入，返而鑽研儒家聖賢之書，年幾四十，慨然有志於道，既覺釋氏之非，乃力排之。當時王守仁以心學立教，士人翕然師之，特與之書信往來，深斥王學「致良知」之說有見於心，無見於性，無異禪學。年近八旬，在家鄉創桃岡書院。卒贈太子太保，謚文莊。著作另有《整庵存稿》二十卷，《整庵續稿》十三卷。《明史》卷二八二有傳，並有《羅整庵自志》、《整庵履歷記》等傳記資料多種。

《困知記》是羅欽順窮一生探究之力而於晚年歷時二十餘年陸續寫作刻印而成。自以爲一生以「正道、正學」爲世之所尊，而弘治以來，心學盛行，士習痿靡，因此有責任爲士人表率，「風化所系，誠非淺小」。故自述云：「平生於性命之理，嘗切究心，而未遑卒業。於是謝絕塵絆，靜坐山閣，風雨晦冥，不忘所事。乃著《困

知記》，前後凡六卷，並得附錄一大卷，所以繼續垂微之緒，明斥似是之非，蓋無所不用其誠。力之殫矣，心之遠矣，亦非有加於分外也。」（《羅整庵自志》）批判陸王心學，以正久已失所之是非，恢復孔孟性命之學之正道，是其撰著之由。全書除書信外，主要以札記、隨想形式寫成。篇目：卷上八十一章，卷下七十五章，續卷上八十章，續卷下三十三章，三續三十六章，四續三十一章，附錄爲論學書信、《太極述》和他人致羅欽順書信，及序跋、傳記。教育主張散見於各卷及附錄中的《與王陽明書》、《又與王陽明書》、《答歐陽少司成崇一》等文中。

從「理只是氣之理」的氣一元論出發，借助程、朱「理一分殊」的命題，闡發了對人性與教育作用的看法：「盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。『乾道變化，各正性命』，人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊；分殊故各私其身，理一故皆備於我。」（卷上）據此，批評張載、程、朱將人性劃分爲「天地之性」和「氣質之性」的做法。既然氣之理爲一，「氣質之性」即「天地之性」，就「不須立天命、氣質之兩名」（卷上），脫離「氣質之性」而高談「天地之性」。由此引申出：其一，人欲出自本性，是人之生理，《樂記》所謂「『人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。』一段義理精粹，要非聖人不能言。……夫人之有欲，固出於天，蓋有必然而不容已，且有當然而不可易者。於其所不容已者，而皆合乎當然之則，夫安往而非善乎？」（卷下）人欲既出自天性，就不能「禁」，也無法「去」，而只能「節」，人的「爲善爲惡，繫於有節與無節爾。」（卷上）「節」靠求學、修養、受教。其二，知覺是人性的妙用，「佛氏之所謂性，覺而已矣，其所謂覺，不出乎見聞知覺而已矣。」而王陽明所謂「良知」，也無非「以知覺爲性」（同上）。知覺既是人性的功能，學、問、思、辨、篤行即有所本，「天理」也即可知。其三，「性之理，一而已矣，名其德則有四焉。以其渾然無間也，名

之曰仁，以其燦然有條也，名之曰禮，以其截然有止也，名之曰義，以其判然有別也，名之曰智。凡其燦然、截然、判然者，皆出於渾然之中，此仁之所以包四德而爲性之全體也。」（卷上）仁、義、禮、智之於人性，「莫非自然而然」，人之應恪守德教是爲人性的本體屬性所決定了的。既然「其分不能不殊」，人性的差別亦客觀存在，「均是人也，而道又不盡同。」（卷上）不同表現爲等級——「顧大本之立，非聖人不能，在學者，則不可不勉；若夫百姓，則日用而不知。」（同上）雖不提「性三品」，卻也大體同調。據此推導出關於教育權力的主張：「古者，大學之教，非秀民不預。農、賈、買兔，誠有所能及者。故曰：『民可使由之，不可使知之』。」（附錄《答歐陽少司成崇一》）

批判地繼承程、朱格物致知思想，批評王學「良知」學說，在求知問題上提出「有物必有則，故學必先於格物。」（同上）針對王守仁「物者，意之用也」的說法，指出所謂物，「當爲萬物無疑。人之有心，固亦是一物，然專以格物爲格此心，則不可。」（附錄《答允恕弟》）說明人的求知，當以世間萬物爲對象。針對王守仁「格者，正也，正其不正，以歸於正也」的說法，指出「格物之格，正是通徹無間之意。蓋工夫至到則通徹無間，物即我，我即物，渾然一致，雖『合』字亦不必用。」（卷上）說明求知過程是「我」（主體）與「物」（客體）的結合過程。認爲《大學》的「格物、致知、誠意、正心……」的治學、做人過程，倡導的是既求之於內，也求之於外，內外相資的過程；程、朱格物之論雖有「不免求之於外」的缺陷，然而王守仁的格物之說「但當反觀內省以爲務」，與先聖本意相去更遠，照其見解，有誠意、正心的範疇就已足夠，何必還須提格物、致知？（附錄《與王陽明書》、《又與王陽明書》）基於此，提出求知的完整過程——「格物致知，學之始也；克己復禮，學之終也。」（卷上）或曰：格物、致知、窮理、盡心、知性，而將誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下一以貫之。具體的環

節是：「博學、審問、慎思、明辨、篤行，廢一不可。」(同上)具體的措施則是內外相資、知行並進，即讀書求知與修養心性相結合。

既然「《大學》之教，必始於格物，所以開其蔽也。」(卷上)因此主張效法二程「以知識爲先」的教學，强調讀經：「世之學者，既不得聖賢以爲之師，始之開發聰明，終之磨礱入細，所賴者經書而已。」(附錄《答歐陽少司成崇一》)經書是後人把握前聖思想的唯一途徑，也是發展人智慧完善人德性的利器，《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》和《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》就都須仔細研讀。關於讀書、爲學，提出如下原則：其一，博而反約。應如孟子所言「博學詳說」，「以反說約」，可謂善學。相反，「荀學之不博，說之不詳，而蔽其見於方寸之間，雖欲不差，弗可得已！」(卷上)其二，學貴思索。認爲「孟子吃緊爲人處，不出乎『思』之一言。」(卷下)人的學習，其特徵是有思，而「性之理」也唯有靠思得之。「荀學而不思，此理終無由而得。」(同上)其三，學忌牽强。由於年代久遠，編簡錯亂，字劃差訛，難免帶來理解經書的障礙。因此，「凡經書文義，有解說不通處，只宜闕之。」(卷上)決不可多方牽補，强解求通。其四，學貴求實。六經皆崇實，「無一字無着落」。人們學習固須有創見，但切忌「以新奇相尚」，而以子虛烏有立論(四續)。其五，學求致用。批評佛學空疏，不足以經世，而援佛入儒，亦是「所得非所用，所用非所得。」(續卷下)人們須求學有用之學，學以致用。

針對當時「爲治者常患於乏才」的現象，指出：「才固未嘗乏也，顧求之未得其方爾。蓋必各舉所知，然後天下之才畢見於用。」(卷上)批評科舉考試制度「惟尚辭華，不復考其實行。其所得者，非無忠厚正直之士，任重致遠之才，然而頑鄙鄙薄，蕩無繩檢者，由之而進，亦不少也。」(三續)固此而乏才。尤其是以文辭試士，助長崇尚浮華的社會風氣，使真才難成。據此提出：「作人才，厚風俗，非復鄉舉里選之法不可。」「誠

使鄉舉里選之法行，則人人皆務修飾，居家有善行，居鄉有令名，則居官必有善政，其於化民成俗，豈不端有可望者哉！」（同上）同時强調學校教育對於人才成長的作用：「作養人才，必由於學校。」主張使學校擺脫科舉的左右，在選舉之法下恢復學校作育人才的功能，並認爲這是「急先務」（卷上）。相應地，對人才也提出了要求。其一，人才以德行爲上，「士行修，然後民德歸厚。治安之本，無切於此。」（續卷下）其二，人才應名實相符。「人才之見於世，或以道學，或以詞章，或以政事，大約有此三等，其間又各有淺深高下之異，然皆所謂才也。」但其中存在「名實亦未必皆副」的情況，「是故，爲士者當務修其實，求士者必兼取其長。如此，則小大之才，各以時成。」（卷上）其三，人才應是實才。批評「今之儒者，鮮或談兵」的現象，認爲「要之錢穀甲兵，皆吾人分內事，何可以不講也。」（同上）何況《大學》也言盡理財之道。在《整庵續稿》中還提出：「耕讀皆吾儒分內事，有不容以偏廢者。」（卷一《中墅記》）表現出與理學家人才觀的差異。

由批判陸王心學而追擊至佛教，認爲「異端之說，自古有之，考其爲害，莫有過於佛者矣。」（續上）其害在於以生死輪回之說蠱惑人心，使「真妄混淆，學者茫然」，如入陷阱，不能自拔，致使壞名教，敗風俗，遺君親，滅種類，罪孽無窮。爲抵制異端，也提出一個聖學傳遞系統：「夫孔孟之絕學，至二程兄弟始明。」（附錄《答歐陽少司成崇一》）要求祖孔孟而宗程朱，由程朱之說入手而求於孔孟，以此恢復名教。

羅欽順的教育思想具有實學特征，是明清之際啓蒙教育思潮的思想先驅之一。

有關研究資料有：閻韜點校《困知記》，除正文、附錄外，還收入各代學者所作序跋及作者傳記資料。

（杜成憲）

甘泉文集

〔明〕湛若水

《甘泉文集》，又名《湛甘泉集》、《湛甘泉先生文集》，三十二卷。明湛若水著。通行本有：明萬曆九年（一五八一）刻本、萬曆十六年（一五八八）刊本、康熙辛酉（一六八一）刊本、同治五年（一八六六）資政堂刊本、廣理學備考本等。

湛若水（一四六六——一五六〇），字元明，號甘泉，增城（今屬廣東）人。從學於陳獻章，入南京國子監，登治弘十八年（一五〇五）進士第，選庶吉士，擢編修，時王守仁在吏部講學，若水與相應和。尋丁母憂，廬墓三年，築西樵講舍，十子來學者，先令習禮，然後聽講，學者甚衆。嘉靖初入朝，上經筵講學疏，謂聖學以求仁爲要。後遷南京國子監祭酒，作《心性圖說》以教士。歷任南京吏、禮、兵三部尚書。若水對其師陳獻章極其情深，足迹所至，必建書院以祀獻章。因久仕學官，所建書院甚多，「相從士三千九百餘。」（羅洪先《湛甘泉墓表》）若水與王守仁同進學，後各立宗旨，守仁以致良知爲宗，若水以隨處體認天理爲宗。守仁言若水之學爲求之於外，若水亦謂守仁格物之說不可信者四，又謂，陽明之心，指方寸而言，吾之所謂心者，體萬物而不遺者也。著述除文集外，還有《春秋正傳》、《聖學格物通》等。《明史》卷二八三有傳。

《甘泉文集》爲湛若水的詩文集。卷一爲樵語，卷二爲新論，卷三爲雍語，卷四爲知新後語，卷五爲二業合一訓，卷六爲大科訓規，卷七爲書，卷八、卷九爲新泉問辨錄和續錄，卷十、卷十一爲問疑錄和續錄，卷十二爲金陵問答，卷十三爲金臺問答，卷十四、卷十五爲書問，卷十六爲古樂經傳或問，卷十七爲序，卷十八爲記，卷十九爲章疏，卷二十爲講章，卷二十一爲雜著，卷二十二爲約言，卷二十三爲語錄，卷二十四爲楊子折衷略，卷二十五爲非老子略，卷二十六、卷二十七爲詩和續詩，卷二十八爲歸去紀行略，卷二十九爲岳游紀行略，卷三十爲祭文，卷三十一爲墓志銘表，卷三十二爲外集。

《甘泉文集》中集中論教育的有：《贈掌教錢君歸姑蘇序》、《答陽明王都憲論格物》、《答余督學》、《答顧若溪僉憲》、《二業合一訓》、《大科訓規》等。

《贈掌教錢君歸姑蘇序》(卷十七)主要闡述作者的教育目的和作用論。文中記述錢洪甫問及教學之道，湛若水答道：「吾嘗職斯矣。教學之道，信乎斯斯已矣。」並提出自己的教育觀：「夫學，覺斯者也；夫教，效斯者也。是故明乎斯斯之謂覺，達乎斯斯之謂教。……夫斯也者，斯道也；斯道也者，天理也；天理也者，人心也。」文中反覆論述，天理之不變、人心之所同知，謂今之天同於堯舜孔孟之天，天之所生同此人，人之生同此心，心之生同此知，所知同此天理，故學問、思辨、篤行、求自得斯而已矣，求體乎天之理而已矣。故得也結論：師之所以教、弟子之所以學，惟天理而已，爲學即求志於道(天理)。這即湛若水的教育目的論。他在《問疑錄》(卷十)中更明確指出：「吾之所謂立志，異乎人之所謂立志者，謂有必爲聖賢之心，吾之所謂立志者，即孔子所謂『志於學』、『志於道』」，他認爲，如果真正貫徹志於道的教育目的論，那麼，「以之成己則模範立焉，以之成物則士習淳焉。模範立則師道尊，士習淳則人道興。師道立、人道興，則風俗厚、賢才昌、治化

理而天下平矣。故厚風俗、昌賢才、理治化、平天下在師儒。」這即湛若水的教育作用論。

《答陽明王都憲論格物》(卷七)，着重闡述作者「隨處體認天理」的觀點。這是他的基本學術觀點，也是其道德修養論和教學論。湛若水道：「吾之所謂隨處方者，隨心、隨意、隨身、隨家、隨國、隨天下、隨其所寂所感時耳，一耳。寂則廓然大公，感則物來順應，所寂所感不同，而皆不離於吾心中正之本體。本體即實體也，天理也，至善也，物也，乃吾之良知良能也。」由此可見，他所說的隨處體認天理即無論動或靜，無論思考還是行爲，以「天理」爲準。這一觀點在教育上體現爲：第一，「體認天理者，兼知行、合內外言之也。」即知行統一，學與行均以天理爲準，第二，教育是「警發良知良能」，而非外鑠。他認爲，良知良能是人所固有的，「不假外求」的，但「人爲氣習所蔽，故生而蒙，長而不學則愚。故學問、思辨、篤行諸訓所以破其愚、去其蔽、警發其良知良能者耳，非有加也。」同時，湛若水强調教育的重要作用：「若徒守其心而無學問思辨篤行之功，則恐無所警發，雖似正實邪，下則爲老、佛、楊、墨，上則爲夷、惠、伊尹也。」「孔子，至聖也，天理之極致也，仁熟義精也，然必七十乃從心所欲，不踰矩，人不學，則老死於愚耳矣。」

《答余督學》(卷七)和《答顧若溪僉憲》(卷七)，則闡述作者知行並進教育思想。湛若水認爲，知與行是爲學的重要問題，同者關係。密切：「夫學不過知行，知行不可離又不可混。」(《答顧苦溪僉憲》)他以《說命》「知之非難，行之惟難」、《中庸》「學問思辨，而後篤行」等爲例，說明知行不可離，强調行的重要意義，認爲「孔門之教，皆欲事上求仁，動時着力。何者，靜不可致力，才致力即已非靜點。」(《答余督學》)據此，他指出，爲學應「於聖賢常格內尋下手，庶有自得處。」(《答顧若溪僉憲》)，即只有通過實踐，「在事上磨煉」，才能知行並進。他在《新論》(卷二)中更明確地指出：「君子之學也，猶之鍛金也，不鑪不錘則金不精。事也者，

學之爐錘也，不歷事則仁不熟。不熟，仁之棄也。夫仁也者，貴熟之。」

《二業合一訓》(卷五)，專論爲學與科舉考試的關係問題。當時，不少人或沉溺於科舉考試而不知認真讀書，或潛心於讀書而摒棄科舉。湛若水則主張將讀書與科舉考試「二業合一」。他認爲，讀書與科舉考試的關係是德與才、知與行、義與利的關係，人們在這兩者關係中處理不好，並非科舉制度的過錯，「非舉業之害道也，人之自累於舉業者之爲害也。」他說，科舉考試猶如「飲食男女之類」，是不可廢的，只要處理得當，德業可大有助於舉業。更重要的是，「今之科舉，其聖代之制矣，志學之士有不遵習焉，是生今反古也，生今反古者非天理也，雖孔孟復生亦必由此而出矣，雖孔孟教人亦不外此而求之矣。」因此，他告誡弟子：「諸生其慎勿以舉業、德業爲二矣乎！」

《大科訓規》(卷六)，係湛若水爲大科書院所制訂的規則，集中反映作者的教學管理制度和思想。主要包括：(一)諸生爲學規則，規定書院以自學爲主，以及自學的時間安排：「諸生進德修業，須分定程，限日以爲常，每日雞鳴而起，以寅、卯、辰三時誦書，以巳、午時看書，以未時作文，申、酉二時默坐思索，戌、亥二時溫書。」組織學生輪流督察勤惰：「諸生用功，兩廊各輪流一人覺察勤惰，人人皆要讀到二更盡，有惰者戒之飭之，甚有鞭策。」(二)教學規則：「朔望升堂，先生講書一章或二章」，「諸生朔望聽講後，輪流一人講書一章，以考其進修之益」，培養學生的口頭表達能力。其考試制度爲：「每月二、六日考業，以驗其進修之次第」，教師只批可否而不定名次，以免諸生起好勝之心。但對「傳而不習者」等則「聽其辭歸，以爲諸生之勵。」(三)諸生行爲規則。湛若水教學注重學生日常禮儀、日常行爲的規範訓練，以此培養「隨處體認天理」的習慣。爲此，他訂了不少規條，如「初學用功，茫然無着力處，只且於言動間存習，步趨要從容，言語要和緩，步

步言言要與心相應，一一使由中出，存習之久，自然成片段」，「諸生相處，務守長幼之節」，「諸生相聚，不可自是自高，無長幼之序，虛心相下，非但禮所當然，亦且受益」等等。（四）諸生讀書法，規定了爲學須循序漸進和讀書次第：先《論語》，次《大學》，次《中庸》，次《孟子》。還强調讀書不能受成見、成說束縛：「讀《論語》時如未曾見《論語》，讀《大學》時如未曾見《大學》，《中庸》、《孟子》亦然。忘其成心之私，去其習熟之舊，乃有向往之路，否則面前皆牆壁也。」又道：「諸生讀書須先虛心，如在上古未有傳注之前，不可先泥成說，以爲心蔽。」（五）文藝體育規則。這是湛若水教學中的一個重要內容。他規定：「諸生肄業，遇厭倦時便不長進，不妨登翫山水，以適其性。《學記》有『游焉息焉』之說，所以使人樂學鼓舞而不倦，亦是一助精神」，「諸生人人皆學歌詩作樂以涵養德性。……或讀書至深夜，則會於本齋，歌詩以暢意氣，又長一番精神。」（六）書院財政制度。規定學田及其收入須置支銷簿，以公正之人主其事，諸生之貧困者及遠方之士量給廩餼，等等。

除上述諸篇外，文集中尚有不少論及教育之處。如：爲學當疑，「疑斯辨，辨斯得矣」（《雍語》，卷三）爲師當「得中而立」，「剛不剛，柔不柔，而剛柔者法焉，以去其不中而已矣。」（《樵語》，卷一）等等。

湛若水的教育思想在本質上與陸九淵、陳獻章的是相同的。但他融進了程朱的天理之說和事理合一的思想，强調教育是警發而非外鑠，爲啓發式教育提供了理論基礎，提倡知行合一，重視實踐在學習中的作用，糾正陳獻章尚「靜坐」教育的偏差，重視文藝體育的作用。這些思想在歷史上是有其進步意義的，在造就有明一代學風中也曾發揮了積極作用。

有關研究資料，有黃宗羲《明儒學案·甘泉學案》、侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史》第七章、

李國鈞主編、王炳照、李才棟副主編《中國書院史》第十四章等。（馬　鏞）

王文成公全書

〔明〕王守仁

《王文成公全書》，又稱《陽明全書》、《王陽明全集》等。三十八卷。明王守仁著，弟子徐愛、錢德洪、鄒守益等編輯。先是由徐愛等輯刊《傳習錄》，錢德洪等匯刊《陽明文稿》、《陽明先生文錄》、《文錄續編》、《年譜》等。至明隆慶六年（一五七二），御史謝廷杰始將諸書整合爲《王文成公全書》三十八卷刊行。其後諸版大都依據隆慶本翻刻或排印，卷數不一，有二十二卷本、二十八卷本、四十一卷本等。通行本有：明隆慶六年（一五七二）刻本、清乾隆《四庫全書》鈔本、一九一九年商務印書館《四部叢刊》本、一九三四年商務印書館《國學基本叢書》本、一九三六年中華書局《四部備要》本、一九九二年上海古籍出版社新校點本等。

王守仁（一四七二——一五二八），字伯安，浙江餘姚人。嘗結廬於故鄉陽明洞，自號陽明子。世稱陽明先生。自幼豪邁不羈，早年於騎射、兵法、辭章、釋老均有濃厚興趣。二十八歲登弘治進士，授刑部主事，改兵部主事。因反對把持朝政的宦官劉瑾，被貶爲貴州龍場驛丞。瑾誅後，知廬陵縣，歷任吏部主事、員外郎、郎中、南京太僕寺少卿、鴻臚寺卿。正德末年以左僉都御史巡撫南贛，鎮壓了閩、贛、粵交界的農民起義，又

因平定寧王朱宸濠之亂有功，升南京兵部尚書，封新建伯。晚年兼任左都御史提督兩廣，平息廣西少數民族地區的動亂。他熱心於教育事業，先後創建修辟龍岡、濂溪、稽山、敷山、陽明等書院，並常主持教席。又在南贛等地建立「十家牌法」和組織「鄉約」，推廣儒學教化。他在長期的教育實踐和學術活動中逐漸形成了以「致良知」爲主旨的教育思想，繼承陸學並進行新的探索，卓然成一家之學，人稱「陽明學派」，「門徒遍天下，流傳逾百年」（《明史·儒林列傳》）。一時越居朱學而獨領學壇。著作編爲《王文成公全書》。事迹詳見《王文成公全書·年譜》、《明史·王守仁傳》、《明儒學案·姚江學案》等。

《王文成公全書》爲王守仁著述的匯編。全書三十八卷，目次如下：卷一至卷三，《傳習錄》，爲王守仁平時教學的語錄及部分信札，末附《朱子晚年定論》。卷四至卷八，《文錄》，內容涉及書、序、記、說、雜著等。卷九至卷十八，《別錄》，包括奏疏和公移。卷十九至卷二十五，《外集》，列有詩、書、序、記、雜著、墓志銘等。卷二十六至三十一，《續編》，列有書、序、雜著、公移等。卷三十二至卷三十八，《附錄》，由年譜和世德紀組成。其中論及教育的內容除主要散見於《傳習錄》（內收《訓蒙大意示教讀劉伯頌等》、《教約》等名篇）外，重要篇目還有《紫陽書院集序》、《稽山書院尊經閣記》、《南贛鄉約》等。

王守仁在教育哲學上的重要貢獻是突破朱學框架，融攝陸學精神而有新的學理創造，從心本體論、心物一體論的哲學高度來探討教育問題。他不同意朱熹的「理」本體論，認爲最高本體是「心」而不是「理」。他說：「心者，天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉之矣。」（《答季明德》）又說：「虛靈不昧，衆理具而萬事出，心外無理，心外無事。」（《傳習錄》上）「心」在王學體系中也可用其反覆論說的核心範疇「良知」所替代，他直言不諱地將「良知」作爲天地萬物產生的最高本體：「良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，

成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對，人若得他，完完全全，無少虧欠。」（《傳習錄》下）從心本體論出發，他指出朱學的根本痼疾在於心與理支離爲二。他說：「晦庵謂之所以爲學者，心與理而已。……是其一分一合之間，而未免已啓學者心理爲二之弊。」（《傳習錄》中）又說：「心即理，性即理也，下一『與』字，未免爲二。」（《傳習錄》上）王守仁强調，外物本身並沒有什麼理，若是在心外求理，心與理遂分裂爲二，主張打通這種心與理爲二的雙重世界，建立心理合一的一體世界。他說：「（程頤）『在物爲理』，在字上當添一心字，此心在物則爲理，如此心在事父則爲孝，在事君則爲忠之類。」（《傳習錄》下）又說：「且如事父不成去父上求個孝的理？事君不成去君上求個忠的理？交友治民不成去友上民上求個信與仁的理？都只在此心，心即理也。如心無私欲之蔽即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父即是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。」（《傳習錄》上）由於否定了外物本身存有理，這就與朱學劃清了界限，又指出此心不可與外物相隔絕，這又與專求本心發明的陸學以及遺物致虛的佛學區別開來。概言之，王守仁在堅持心（即良知）本體論的前提下，十分强調本心與外物的統一性，把「此心」作爲教育上的邏輯起點和關鍵所在，强調教育的最大成功莫過於使此心純乎天理而無人欲之私，使良知呈現並達其至極，實現理學教育的共同目的——「窮天理，滅人欲。」

王守仁提出了其獨具特色的以「致良知」爲核心的教育學說。他認爲，爲學的根本是自家良知的樹立而不是外在知識的積累。他說：「爾那一點良知，正是爾自家底準則。爾意念着處他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落地依着他去做，善便存，惡便去，他這里是何等穩當快樂！此便是格物的真訣、致知的實功。」（《傳習錄》下）批評朱學過份注重讀書，只是助長人們對外在知識的追逐，反而

使其自家良知蒙上了知識屏障：「記誦之廣，適以長其辯也，辭章之富，適以飾其僞也。」（《傳習錄》中）指出讀書只是「致良知」的一個途徑，甚至認爲《六經》無非是「吾心之常道」、「吾心之記籍」（卷七《稽山書院尊經閣記》）。强調讀書貴在自得：「夫學貴在自得之於心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也。……求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也。」（《傳習錄》中）由於以「自家的良知準則」爲讀書的審擇標準，從而使個體的自主性和能動性大大加强了。認爲教師的點化終究不如學生根據其良知準則進行自家解化：「學問也要點化，但不如自家解化，自一了百當。」（《傳習錄》下）同理，由於在理論上肯定了每一個學生都能根據「自家的良知準則」進行是非判斷，就要求教師放鬆對學生的種種束縛，力戒對學生「鞭打繩縛，若待拘囚」（《傳習錄》中《訓蒙大意示教讀劉伯頌等》）。强調要遵循每一個學生的良知所達到的程度和個性心理特點進行啓發教育，順導其志意，調理其性情，潛消其鄙吝，默化其粗頑，使之漸於禮義而不苦其難，入於中和而不知其故。」（同上）認爲只有這樣的教育才能使學生的良知得到彰明、擴充和淨化，「趨向鼓舞，中心喜悅，則其進自不能已。」（同上）他還特別指出「致良知」並非一悟而至的「頓悟」，而是推至吾心之良知以至極的複雜艱難的自我修養和教育過程，其終極目的是使「吾良知之所知者無有虧缺障蔽，而得以致其至矣。」（卷二十六《大學問》）

王守仁「致良知」之教不只是一般意義上的教育學說，還是重要的道德修養學說。由於不可以在良知本體上用功，王守仁十分重視在道德意念上用功。他說：「人心本體，原是明瑩、無滯的，原是未發之中，利根之人，一悟本體即是功夫，人己內外一齊俱透人。其次，不免有習心，在本體上受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡之功，熟後渣滓去得盡時，本體亦明了。」（《傳習錄》下）這種「意念用功」實爲純化道德動機的「誠意」

之功，要求主體時時刻刻進行道德意念上的「省察克治」，「如一念發在好善上，便實實落落去好善；一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。」（《傳習錄》下）只要有一念私欲在萌動，即當如貓捕鼠似地將其克制，以達到意誠心正的目的。王守仁不僅重視「意念用功」，而且主張在行動事爲中致良知。他說：「欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必有其事矣。」（《大學問》）即是說，不能懸空地致良知，應該在實事上致良知。「人須在事上磨煉做功夫乃有益。」（《傳習錄》下）認爲做任何事都離不開行，其「知行合一」說在很大程度上突出了行的重要性。他說：「夫學問思辨行，皆所以爲學，未有學而不行者也。如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學。豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？」（《傳習錄》中）應該說，王守仁「致良知」修養說注意到道德功機和效果的統一，力圖通過「意念用功」和「行動事爲」雙管齊下，逐漸達到對封建綱常倫理的自覺意識和自願奉行。

作爲大教育家，王守仁不僅重視學校教育，而且對社會教化也十分關心。如：制訂「十家牌法」，規定凡容留賊盜，或不率教者，十家牌鄰須互相糾察，並要求在十家牌鄰的基層組織中實行「父慈子孝，兄愛弟敬，夫和婦隨，長惠幼順」的儒家道德教化。他還十分重視「鄉約」建設，所頒《南贛鄉約》謂：「自今凡爾同約之民，皆宜孝爾父母，敬爾兄長，教訓爾子孫，和順爾鄉里。死喪相助，患難相恤。善相勸勉，惡相告誡。息訟罷爭，講信修睦。各爲良善之民，共成仁厚之俗」。此外，他還十分重視旌表忠義節婦和革除敗俗陋習，尤其是通過戲劇文藝進行「致良知」的社會教化。他說：「今要民俗反樸還淳，取今之戲子，將妖淫詞調俱去了，只取忠臣孝子故事，使愚俗百姓，人人易曉，無意中感激他良知起來，卻於風化有益。」（《傳習錄》下）

在長期教育實踐中，王守仁積累了一些重要的教育經驗。如認爲一個教師能否成功地進行教學工作，

其關鍵就在於自身教學態度是否真誠和平實。他說：「你們拿一個聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行？須做個愚夫愚婦，方可與人講學。」（《傳習錄》下）至於如何教法，王守仁特別强調教師的教要適合每一個人自身的學習接受能力。他說：「我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一功夫。」（《傳習錄》下）《訓蒙大意示教讀劉伯頌等》一文中提出須順導「童子之情」而進行生動活潑的「歌詩」、「習禮」、「讀書」，這種啓發式教學也給後人以很深的啓發。此外，他還十分重視培養學生的自得創造能力，鼓勵學生進行「自家解化」，提倡問學責善精神，稱「道本無窮盡，問難念多，則精微愈顯。」（《傳習錄》下）

《王文成公全書》所反映出來的王守仁教育思想，不僅在宋明思想史而且在中國教育史上都佔有十有重要的地位。郭沫若說：「王守仁對教育方面有獨到的主張，而他的主張與近代進步的教育學說每多一致」。（《沫若文集》卷十《王守仁禮贊》）

有關《王文成公全書》的研究著作，有陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》、楊國榮《王學通論》、毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》、《中國教育家評傳》、畢誠《儒學教育的轉折》、黃書光《理學教育思想與中國文化》中有關章節等。（黃書光）

王氏家藏集

〔明〕王廷相

《王氏家藏集》，六十五卷。明王廷相著。初由作者於嘉靖十五年編定，爲詩文集，四十一卷。後經人陸續增補，約於嘉靖末年編成，故此書各版本卷數多少不等。版本著錄甚多，通行本有：明嘉靖十五年（一五三六）原刻本，清順治十二年（一六五五）楊氏補刻本等。而文集中單部著作甚多單行本，有些並被重復收入作者另一種著作《浚川所著書》中刊行。

王廷相（一四七四——一五四四），字子衡，號浚川，又號平厓。河南儀封（今河南蘭考縣）人，祖籍山西潞州。幼年「聰慧奇敏」，十三歲補邑庠生，以古文詩賦名。二十二歲舉於鄉。弘治十五年登進士第，選翰林院庶吉士。自授兵科給事中至成爲兵部侍郎的二十五年間，長期在地方任職，曾任判官、縣丞、知縣、同知、學政、按察使、布政司布政、監察御史和副都御史巡撫川陝。因爲人剛正，執政嚴明，不阿權貴，體恤人民，而得罪宦官，曾兩度受誣陷下獄遭貶。後升南京兵部尚書、兵部尚書，晉太子少保、太子太保。曾「三督學政」，擔任北畿學政，四川按察司提學僉事、山東提學副使，振揚文教，考校學生，端正學術，使「士風丕變」。在四川時，與關陝督學聯手進行學區間協作，共同制定、推行教育條約，後世遵爲成軌。從政的同時，「素有作人

之志」，未曾中斷過開門授徒。所到之處，必訪人才，親授以成就之，「一時大江南北人士皆翕然丕應。」（張鹵《少保王肅敏公傳》）以至去世時，「士林聞之，無問識與不識，咸出涕。」（高拱《浚川王公行狀》）一生好讀書，以衛守「仲尼之道」爲己任，對孟子以下歷代諸儒皆有批評。於自然科學與音律學深有研究，著有《歲差考》、《玄渾考》、《律尺考》、《律呂論》等著作。也是博物學家，通農學，曾爲《齊民要術》作序。還是著名文學家，與李夢陽等同列明「前七子」。著作還編有《王浚川所著書》四十二卷。生平見高拱《浚川王公行狀》、張鹵《少保王肅敏公傳》，《明史》卷一九四亦有傳。

《王氏家藏集》於王廷相晚年編成，意在「藏於家而傳於世」。初收入十部詩文和雜著主要篇什，後陸續收入《慎言》、《雅述》、《內臺集》、《喪禮備纂》等哲學與思想代表作。《慎言》之作，其序云：仲尼之道微絕，非因異端，而在儒門自身。感於此，「仰觀俯察，驗幽核明」，三十餘年，積言成帙，「其於仲尼之道，則衛守之嚴，而不敢以異論雜之。」時人有評曰：「義守中正，不惑非道，此非『慎言其餘』乎！」遂以名篇。以爲知我罪我，其唯是書。《雅述》之著，亦在斥老佛異端，而求復《六經》中正淳雅之道，每置一論，積久成卷，「述其中正經常足以治世者云爾。」全書篇目：卷一至二十詩賦，卷二十一至二十三序，卷二十四記、贊、銘，卷二十五述、對、論，卷二十六事、議，卷二十七至二十九書，卷三十策問，卷三十一、三十二墓志、碑銘、祭文，卷三十三辯，卷三十四考、解，卷三十五、三十六禮論，卷三十七答論，卷三十八夏小正集解，卷三十九論，卷四十律呂論，卷四十一答天問，《慎言》十三卷，《雅述》上、下兩卷，《內臺集》七卷，《喪禮備纂》兩卷。教育思想主要集中於《慎言》、《雅述》及《與彭憲長論學書》、《答薛君採論性書》、《橫渠理氣辯》、《石龍書院學辯》、《性辯》等篇。闡述了以下教育觀點：

批評宋代理學家將人性劃分爲「天地之性」和「氣質之性」，認爲這是「宋儒之大惑」，是釋氏「四大之外，別有真性」的翻版（《橫渠理氣辯》）。事實是「言性不得離氣」，「離氣言性，則性無處所，與虛同歸，離性言氣，則氣非生動，與死同途。是性與氣相資，而有不得相離者也。」（《答薛君采論性書》）進而指出：人性首先是指人的感知、思維功能。「所謂性也，自今論之，如出於心之愛爲仁，出於心之宜爲義，出於心之敬爲禮，出於心之知爲智，皆人之知覺運動爲之而後成也。」「知覺運動」就成爲人的「學道之本」（《橫渠理氣辯》）。人性還是指人的社會性：「太虛者，性之本始也，天地者，性之先物也，夫婦、父子、君臣，性之後物也，禮義者，性之善也，治教之中也。」（《愼言・道體》）倫常關係只是在有了人類社會之後，才反映入人性，而遵循禮義，更是通過教育才轉化爲人性的一部份。人由此遠別於萬物。接着提出：「凡人之性成於習。」認爲：「東極之民僥，南極之民譎，西極之民戾，北極之民悍，中土之民和，非民性殊於四極也，習於聖人之教然也。蠻夷者，封疆土俗限之也，聖人之教可達，孰謂異吾民哉？」（《愼言・小宗》）凡人類，本性不異，是環境影響了人，而教育又可以將受環境影響的人重加改造。最後，一方面勉勵人們應珍惜天賦予人的「神明之性」，要「學以充之」，決不可「自棄」；另一方面又告誡道：「夫人之生也，使無聖人修道之教、君子變質之學，而惟循其性焉，則禮樂之節無聞，倫義之宜罔知，雖稟上智之資亦寡陋而無能矣，況其下者乎？」（同上）人的完善有可能也有必要，人的完善又不是自然實現的，所以說：「生也，性也，道也，皆天命也，無教則不能成。」（《雅述》上）

以「道」爲標準，以實用爲目的，提出了人格理想和教育目標。認爲：「聖人道德之宗正，仁義禮樂之宰攝，世固不獲見之矣。其次，莫如得亞聖者，契道之真，以命合於一世焉。其次，莫如得大賢，嚴於守道，不惑於異端九流以亂道真焉。下此，隨波徇俗，私智害正者，純疵交葛，吾不知其禪於道也。」（《愼言・作聖》）不

認爲聖人與天生有何關係，儘管難求，卻堅持應作爲人們的人格追求，强調「聖可學爲」。指出：「聖人之道，貫徹上下，自灑掃應對，以至均平天下，其事理一也……」（同上）就此意義說，「有始終之序，無聖賢之分。」（《答孟望之論〈慎言〉》）鼓勵人向善。另一方面，主張教育以實用人才爲目標，「國家養賢育才將以輔治。」（《雅述》下）反對以「文藝」標準取用「文人」，認爲未來的人才應是能「當天下國家之任」者，尤其是當「非常變故之來」，也能「不誤人家國之事。」（同上）對理學家的精神面貌深加針砭。

針對心學「致良知」之說，在知識和認識問題上强調「思與聞見之會」和「接習」。關於知識的本原，指出：「使無外感，何有於動？故動者緣外而起者也。」（《雅述》上）人有能「動」的認識能力，又有外物刺激，遂產生認識過程。知識獲得始於聞見，「物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之，」（同上）但光憑聞見又不足以獲取知識，因爲「耳目之聞見，善用之足以廣其心，不善用之適以狹其心。」這是由於「見聞梏其識多矣。其大有三：怪誕，梏中止之識；牽合傅會，梏至誠之識；篤守先哲，梏自得之識。」識梏而聖人之道離矣。」（《慎言·見聞》）所以須在聞見基礎上發揮思的作用，「游心於造化之上，體究乎萬物之理，」（同上）認爲：「夫聖賢之所以爲知者，不過思與見聞之會而已。」（《雅述》上）同時指出：人還存在另一個求知途徑：「學之術有二：曰致知，曰履事，兼之者上也。」（《慎言·小宗》）「學博而後可約，事歷而後知要……故聖人教人，講學、習行並舉，積久而要其成焉。」（《慎言·見聞》）所謂「履事」、「歷事」、「力行」，一是指通過觀察、實驗去求知，如觀察自然。二是指「接習於人間」的「實歷」，如在操舟中學操舟。這樣，「講得一事即行一事，行得一事即知一事，所謂真知矣。」（《與薛君採二首》之二）針對有人責難：人不可能事事親歷。則指出：「理可以會通，事可以類推，智可以旁解。」（《石龍書院學辯》）因此可以「挈小而施之大」，求其難以親歷的知識，乃至知事

物之未來。最後，强調「道無終窮」，事物在發展，知識無窮盡，應善於正確對待傳統。只要「得乎道真」，「雖緯說稗官亦可從信」。反之，哪怕是程朱亦可以批評（《太極辯》）。

批評當時士人中普遍存在的「專尚彌文，罔崇實學，求之倫理，昧於躬行，稽諸聖謨，疏於體驗」的現象，提出學習要求。學習目的，主張「修身兼濟物」。修身對己而言，即學以改變氣質，濟物對世而言，即學求適用。以改變「學與事恒二之」的不良風氣。勉勵學生讀書期以治事爲本，爲有用之學。學習內容，首先主張學習六經，又重在解其「義理」。出於崇實目的，還注重自然知識的學習。自稱「愚嘗驗經星河漢位次景象」（《答何柏齋〈造化論〉》），並將自己的學習、觀測所得示諸門人（《華陽稿序》）。其著作中保存了大量自然科學材料，涉及天文、地理、植物、動物、生理、心理等衆多方面。學習方法，主張博與約結合、學與思結合、學與行結合：「君子學以聚之，博極其實也；問以辯之，求約於中也。」（《雅述》上）「廣識未必皆當，而思之自得者真，泛講未必脗合，而習之純熟者妙。是故君子之學，博於外而尤貴精於內，討諸理尤貴達於事。」（《慎言·潛心》）由此批評人們在學習中常犯的錯誤：「成心」——牽强附會，「私心」——固執己見，「務高遠」——虛浮不實；「務執古」——迂執教條；「爲虛靜」——枯坐空寂；「爲泛講」——誇誇其談。以追求「可以宰世，可以議道，可以訓遠」的學習境界（《慎言·見聞》）。

爲救宋代理學家「主於靜」的修養論所造成的弊端，提出「動靜交相養」的修養論。宋儒的修養「枯寂無覺」，是「有養無施」，使人神志恍惚，不僅失去了修養目的，還「流於禪氏而不自知」。「聖人之學，有養，有爲，合動靜而一之……夫動靜交養，厥道乃成。主於靜則道涉一偏，有陰無陽，有養無施，何人極之能立？」（《雅述》上）强調修養應堅持內外結合、養爲結合和養求實用的原則。

王廷相教育思想的重「實」特徵，使之成爲明清之際啓蒙教育思潮的思想先導，也給空疏成風的明代教育界注入了新鮮空氣。

有關研究著作有：侯外廬等選編《王廷相哲學選集》科學出版社版，及中華書局修訂增補本，王孝魚點校、中華書局一九八九年整理編排本《王廷相集》，收入《王氏家藏集》和作者其他論著，並附錄葛榮晉所輯王氏佚文、所撰《王廷相著作考》、《王廷相傳記資料選輯》等，是最全的本子。（杜成憲）

焚書

〔明〕李贄

《焚書》，又稱《李氏焚書》。六卷。明李贄著。萬曆十八年（一五九〇）初刻，二十八年重刻，萬曆三十年及天啓五年（一六二五）兩度被禁毀，清乾隆時仍被列爲禁書。通行本有中華書局一九六一年版及一九七五年版（與《續焚書》合編）。

李贄（一五二七——一六〇二），號卓吾，又號宏甫、百泉、溫陵居士等，泉州晉江（今福建晉江）人。嘉靖三十一年（一五五二）福建鄉試舉人，嘉靖三十五年任河南輝縣教諭，此後當了二十餘年小官，官至雲南姚安知府。其間讀了王守仁的著作，見過泰州學派的羅汝芳，拜王艮之子王襞爲師，泰州學派「百姓日用是

道」(《心齋王先生全集》卷三)的思想對李贄影響很大。萬曆八年(一五八〇)辭官至湖北黃安(今紅安)，寄居耿定理家，教授耿家子弟。十二年耿定理去世，其兄耿定向係明著名道學家，不滿李贄的「超脫」，李贄不得不移居麻城龍潭芝佛院，在此講學近二十年。因講學與所著之《焚書》中大力反對以孔子之是非爲是非，揭露耿定向等理學家「口談仁義而心存高官」之虛僞，被朝廷以敢倡亂道、惑世誣民之罪名於萬曆三十年逮捕，同年三月在獄中用剃刀自刎，終年七十六歲。著作尚有《藏書》、《初潭集》、《明燈道古錄》等，事迹見袁中道《珂雪齋近集·李溫陵傳》。

《焚書》是李贄的詩文集，集中反映作者的學術思想。李贄長期從事教學，故書中有其豐富的教育思想。《焚書》卷一、卷二爲《書答》，卷三、卷四爲《雜著》，卷五爲《讀史》，卷六爲詩歌。卷首有作者自序、焦竑的序和袁中道的《李溫陵傳》，書末有黃節的跋。

《焚書》中有關教育的內容，主要有以下幾方面：一、才膽識兼備的人才觀。李贄想培養的人才，是「有才、有膽、有識者。」(卷四，《解經題》)這是針對當時一些道學家「平居無事，只解打恭作揖，終日匡坐，同於泥塑，以爲雜念不起，便是真實大聖大賢矣。……一旦有警，則面面相覷，絕無人色，甚至互相推諉，以爲能明哲」而提出的(同上)。他認爲，道這家的缺點之一就是不能用於世，他要培養的就是能用於世的人才。其人才具體分爲八類，比爲「八物」：其一，鳥獸草木，其一羽毛、一草木皆堪人世之用，其二，樓臺殿閣，未易動搖，有足貴者，其三，芝草瑞蘭，譬之玩物，無取於溫飽，其四，杉松栝柏，經歷歲時，可任棟樑，其五，布帛菽粟，使人飽暖，其六，千里八百，任重致遠，其七，江淮河海，能生人，亦能殺人，其八，日月星辰，能照見大地，物物賦成。此八物雖各有不同，但有其用，李贄要造就的就是這些實用之才，同時以此扭轉明後期空疏

的學風。

二、隨其資性，「一任進道」的教學論。李贄認爲，才有不同，因而必須因材施教，不强求一律。他說：「夫天下之民物衆矣，若必欲皆如吾之條理，則天地亦且不能。」（卷一，《答耿中丞》）對教師來說，「教惟因人」。（同上）對受教育者來說，應「願作聖者師聖，願爲佛者宗佛，不問在家、出家，人知與否，隨其資性，一任進道。」（同上）其實質就是提倡發展個性的教育，反對傳統教育壓抑個性。

三、儒佛道並舉，貼近市民階層的教育內容。李贄認爲，既然教育要隨其資性，就須有不同的教育內容。他不贊成光用儒家經典的做法，而主張儒佛道各家經典並用，對不同的學生各有側重。其教學內容還力求貼近市民實際生活，一反當時「存天理，滅人欲」的說教，主張「吃飯穿衣，即是人倫物理。」（卷一，《答鄧明符》）大談市民階層的「邇言」：「如好貨，如好色，如勤學，如進取，如多積金寶，如多買田宅爲子孫謀，博求風水爲兒孫福蔭，凡世間一切治生產業等事，皆其所共好而共習，共知而共言者，是真邇言也。」（同上）他自稱「不識諱忌，時時提倡」（此語指「邇言」，編者注）。正因他講學內容緊密結合市民生活實際，故學者日衆，「楚省士翕然爭拜門牆。」（《李贄研究資料》第一輯第二十一頁）

四、男女平等的教育觀。我國古代學校教育歷來排斥女子，而李贄卻敢爲天下先，公開向女子傳授佛學。有人爲此致信李贄，說「女子見短，不堪學道」。李贄因而寫了《答以女子學道爲見短書》（卷二），闡述了自己的男女平等的教育觀。他指出，見識之長短不以男女爲別，「所謂短見者，謂所見不出閨閫之見，而遠見者則深察乎昭曠之原也」，「短見者只聽得街談巷議、市井小兒之語，而遠見者則能深畏乎大人，不敢侮於聖言，更不惑於流俗憎愛之口也。余竊欲論見之長短當如此，不可止以婦人之見爲短也。」他還以邑姜、文母等

歷史人物爲例，證明婦人見識未必盡短，女子與男子一樣，有受教育的權利。

五、師友合一的教師觀。李贄從不以師自居。認爲「一爲人師，便只有我教人，無人肯教我矣。」（卷一，《答劉憲長》）他提倡以師爲友，以友爲師，師友合一：「余謂師友原是一樣，有兩樣耶？但世人不知友之即師，乃以四拜受業者謂之師，又不知師之即友，從以結交親密者謂之友。夫使友而不可以四拜受業也，則必不可以與之友矣；師而不可以心腹告語，則亦不可以爲師矣。」（卷二，《眞師二首》）師友合一的教師觀主要强調爲師不重形式，「師不在於四拜」（同上），還包含師生平等，互學互助，教學相長等內容，也是對道學家注重形式，「儼然面登講帷，口談仁義，手揮麈尾，可謂尊且貴矣」（卷三，《定村庵記》）的否定。

六、獨立思考、領會精神的學習方法論。李贄在爲學方面，大力提倡獨立思考，反對盲從，認爲「仲尼雖聖，效之則爲顰，學之則爲步，醜婦之賤態。」（卷三，《何心隱論》）即使是儒家經典，也不能盲目信從，認爲《六經》等書「非其史官過爲褒崇之詞，則其臣子極爲贊美之語，又不然，則其迂闊門徒、懵懂弟子記憶師說，有頭無尾，得前遺後，隨其所見，筆之於書」，「大半非聖人之言」（卷三，《童心說》）。即使是聖人之言，也是「因病發藥，隨時處方」（同上），是針對當時的情況而言。李贄主張，讀者應重在深入領會精神實質：「夫讀書論世，古多有之，或見皮面，或見體膚，或見筋骨，然至骨極點。縱自謂能洞五臟，其實尚未刺骨也。」（卷六，《讀書樂並引》）爲領會精神實質，爲學必須善於思考、質疑破疑，「要發疑，才能了悟」，「學人不疑，是謂大病，惟其疑而屢破方悟，故破疑即是悟。」（卷四《觀音問》）他還認爲，應尋師訪友，在交流中學習：「夫爲學而不求友，與求友而不務勝己者，不能屈耻忍痛，甘受天下之大爐錘，雖曰好學，吾不信也。欲成大器、爲大人、稱大學、可得耶！」（《焚書》增補一，《又與從吾》）

李贄的教育思想重個性、倡平等，批評道學家乃至儒家傳統，順應歷史潮流，反映市民階層的要求與特點，故其書受到當時許多士大夫的歡迎，雖屢禁毀而不絕。焦竑、李維楨道：「宏甫歿，遺書四出，學者爭傳誦之。」（《續藏書序》）顧炎武也說：「雖奉嚴旨，而其書之行於人間自若也。」（《日知錄》卷十八）

有關的研究資料，有復旦大學編《李贄研究參考資料》，沈灌群、毛禮銳主編《中國教育家評傳》第二卷等。（馬　鏞）

小兒語、續小兒語

〔明〕呂得勝　呂坤

《小兒語》二卷，明呂得勝作，《續小兒語》三卷，明呂坤作。《小兒語》成書於嘉靖三十七年（一五五八），《續小兒語》刻於萬曆二十一年（一五九三）。通行本有：萬曆四十五年刊本、同年《去僞齋全集》本、同治六年（一八六七）徐傳善重刊本，清代的叢書本，有《五種遺規》本、《律河廣仁堂所刻書》本、《東聽雨堂刊書·小兒書輯八種》本、《西京清麓叢書·蒙養書十三種》本，以及一九三五年《叢書集成初編》本。

呂得勝，生年不詳，卒於隆慶二年（一五六八），開封府寧陵縣（今河南寧陵縣）人，字壽宮，號近溪，又號漁隱閑翁，家有地二千餘畝，雖無登科第、通仕籍，亦頗稱富厚。其子呂坤（一五六三——一六八一）字叔簡，

號新吾、心吾，晚號抱獨居士、了醒亭居士，十五歲始讀史書及性理之書，二十二歲開始從教，隆慶五年中禮部試，因母病故，未與廷試。萬曆二年（一五七四）中進士，任山西潞安府襄垣縣知縣，此後歷任山東濟南道右參政、山西提刑、按察使、陝西布政使、山西提督、巡撫，官至刑部左右侍郎。萬曆二十五年致仕歸鄉，講學著述二十餘年。呂坤歷來重視教化，曾作《好人歌》、《鄉甲約》、《宗約歌》、《閨戒》、《閨範圖說》等。著作有《呂新吾全集》、《去偽齋全集》。事迹見《明史》卷二二六、《明儒學案》卷五四。

《小兒語》、《續小兒語》是對兒童進行道德教化和行爲習慣培養的教材。呂得勝在《小兒語序》中說明其編寫宗旨：兒童皆有歌謠以遂其樂，如梁宋間「盤腳盤，東屋點燈西屋明」之類，學了對兒童無補。「蒙以養正，有知識時便是養正時也」，是書教以立身要務，使兒童「讙呼戲笑之間，莫非理義身心之學；一兒習之，可爲諸兒流佈，童時習之，可爲終身體認，庶幾有小補云。」該書全部用格言形式寫成，對偶押韻，通俗易懂，篇幅雖小，內容豐富。主要提倡以下幾點：

安祥：「一切言勸，都要安詳；十差九錯，只爲慌張。」（《小兒語》）「沉靜立身，從容說話，不要輕薄，惹人笑罵。」（同上）

謙虛：「能有幾句，見人胡講，洪鐘無聲，滿瓶不響。」（同上）「人譽我謙，又增一美；自誇自敗，還增一毀。」（《續小兒語》）

謹慎：「人生在世，守身實難，一味小心，方保百年。」（同上）「從小做人，休壞一點，覆水難收，悔恨已晚。」（同上）

正直：「德行立身之本，才識處世所先。」（同上）「世上三不過意，王法天理人情，這箇全然不顧，此身到

處難容。」(同上)

寬厚：「渾厚寬洪君子，淺狹燥急兒人。」(同上)「若要度量寬，先學受懊煩。」(同上)

憐貧：「世間第一好事，莫如救難憐貧，人若不遭天禍，捨施能費幾文。」(《小兒語》)

勤勞：「既做生人，使有生理，個個安閑，誰養活你。」(同上)「安樂人人破敗，憂勤個個亨通。」(《續小兒語》)

勤學：「世間生藝，要會一件，有時貧窮，救你患難。」(《小兒語》)

實踐：「讀聖賢書，字字體驗，口耳之學，夢中喫飯。」(《續小兒語》)「何用終年講學，善惡個個分明，穩坐高談萬里，不知蹉跎一程。」(同上)

律己：「待人要豐，自奉要約，責己要厚，責人要薄。」(同上)

戒貪：「自首貪得不了，一身能用多少。」(同上)「貪財之人，至死不止，不義得來，付與敗子。」(同上)

戒妒：「氣惱他家富貴，暢快人有滅殃，一些不由自己，可惜壞了心腸。」(《小兒語》)

呂得勝《小兒語·卷下》爲《女小兒語》，專教女子言行規範，主要有：

勤謹：「少年婦女，最要勤謹，比人先起，比人後寢。」

整潔：「衣服整齊，茶飯潔淨，污濁邋遢，豬狗之性。」

樸素：「婦女妝束，清修雅淡，只在賢德，不在打扮。」

節儉：「剩飯殘茶，都要愛惜，看那窮漢，糠土也喫。」「一米一絲，貧人汗血，捨是陰騭，費是作孽。」

尊長：「長者當讓，尊者當敬，任他難爲，只休使性。」特別要求孝順公婆：「孝順公婆，比如爺娘，隨他

寬窄，不要怨傷。」

敬夫：「夫是你天，不可欺心，天若塌了，那裏安身。」

《小兒語》、《續小兒語》中還有針對成年人的家教方法指導，如戒驕慣：「兒小任情驕慣，大來負了親心，費盡千辛萬苦，分明養個讐人。」（《小兒語》）「打一下兒偏疼，說一句兒偏怨，口噙一個嬌兒，送在殺場乾看。」（同上）以身作則：「老子終日浮水，兒子做了溺鬼」，「老子偷瓜盜果，兒子殺人放火。」（同上）寬中有嚴：「家教寬中有嚴，家人一世安然。」（《女小兒語》）教子求學：「兒好何須父業，兒若不肖空積，不知教子一經，只要黃金滿室。」（《續小兒語》）

《小兒語》、《續小兒語》以通俗易懂的語言，對兒童乃至成人進行儒家倫理道德教育。在明清兩代，該書多次被翻刻，並被收入各種叢書中，說明其影響之廣泛。

有關的研究資料，有陳宏謀《五種遺規·養正遺規》中爲《小兒語》作的序、張伯行《養正類編》中爲《小兒語》作的序。此外，呂坤還作有《演小兒語》一卷，並有跋，亦可作爲參考。（馬　鏞）

顧端文公遺書

〔明〕顧憲成

《顧端文公遺書》十三種，明顧憲成著。初由其曾孫梁汾刻於康熙三十三年（一六九四），現通行本有光緒三年（一八七七）涇里宗祠重刊本。

顧憲成（一五五〇——一六一二）字時叔，號涇陽，世稱涇陽先生或東林先生，南直隸無錫（今屬江蘇）人，少時即游於諸子百家，青年時就學於張淇門下，又問學於張淇師薛應旗（方山）。萬曆八年（一五八〇）中進士，授户部廣東司主事，與京中魏懋權、劉國徵合稱「三元」，「言時政得失，無所隱蔽」（《明儒學案》卷五十八）萬曆十五年因上疏刺及時政，被貶爲湖廣桂陽州判官，後遷處州推官、補泉州推官，萬曆二十年朝廷考察廉政，「舉公廉寡欲天下推官第一」（《顧端文公遺書·年譜》），擢吏部考功司主事。萬曆二十二年因在立皇太子和會推閣臣問題上與神宗牴牾，降雜職，尋革職歸鄉，時年四十五歲。從此，他傾全力於著述與講學，數次會南浙諸同人講學於惠泉之上，與其弟允成倡修宋楊時講學舊址爲東林書院，常州知府歐陽東鳳與無錫知縣林宰爲之構建，萬曆三十二年建成，與高攀龍等人大會吳越之士講學其中。「當是時，士大夫抱道忤時者，率退處林野，聞風響附，學舍全不能容。」（《明史·顧憲成傳》）講習之餘，常諷議朝政，裁量人物，朝士

多遙相應合，東林之名滿天下，顧憲成亦成爲「群賢領袖」（《顧端文公遺書・年譜》），但東林也因而爲宦官魏忠賢所妒恨，終成黨禍。生平見《明史》卷二三一《顧憲成傳》、《顧端文公遺書・年譜》、《東林列傳》卷二等。

《顧端文公遺言》是顧憲成著作的彙編，包括《小心齋劄記》十八卷，《東林會約》一卷，《東林商語》二卷，《證性編》八卷，《虞山商語》三卷，《經正堂商語》一卷，《當下繹》一卷，《還經錄》一卷，《自反錄》一卷，《仁文商語》一卷，《志矩堂商語》一卷，《涇皋藏稿》二十二卷，附《年譜》二卷。其中，較集中反映作者教育思想的是《小心齋劄記》、《涇皋藏稿》和《東林會約》。

《小心齋劄記》和《涇皋藏稿》等，主要批評王學末流的空疏學風，闡述作者的人性論、學習論。

首先，作者批評王守仁的性無善惡論，提倡孟子的性善論。王守仁宗告子，主張無善無惡心之體，在明代中後期有很大影響。而顧憲成則繼承孟子的思想，主張性善論：「至善者，性也。性原無一毫之惡，故曰至善。」（《小心齋劄記》卷四）他認爲，人的「本體」是善的，只是有時爲私欲和外界不良影響所蔽而爲惡。教育的作用，就是除惡復性，「自古聖人教人，爲善去惡而已。爲善爲其固有也，去惡，去其本無也。」（《涇皋藏稿》卷二，《與李孟白書》）「天而虛靈不昧，以具衆理，而應萬事者也，但爲氣稟所拘、物欲所蔽，有時而昏然。其本體之明則未嘗息者。學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」（《小心齋劄記》卷十）如果按王守仁之說，性無善無惡，則何必爲善去惡呢？更重要的是，如果「爲善去惡之說屈，則其以親義序別信爲土苴，以學問思辨行爲桎梏」（《東林會約・四要》），必然導致倫理喪亡、教育失敗。因此，他强調，學者首先要知本，本者，性也。學以盡性，盡性必自識性始。

其次，批評改造良知良能論，强調後天學習的重要性。孟子和王守仁都主張人有「不學而知、不慮而能」的良知良能。這種觀點到王學末流形成不學不思的空疏學風。爲此顧憲成對良知良能論作系統的批評和改造。他指出，人的本能不能概之以「良」，就拿兒童來說，「孩提之童無不知愛親也，及其長也無不知敬兄也，是固不學而能、不慮而知也」，但是，兒童又「無不知甘食也，及其長也無不知悅色也，是亦不學而能、不慮而知也，二者幾無以異矣。」（《小心齋劄記》卷十）再加上隨着年齡的增長，「知誘物化日增一日，則甘食悅色日熟一日，向之所謂不學不慮非惟無益，而反有害。」（同上）因此，所謂不學不慮者「絕不見分毫之足恃也」（同上），必須通過學習，爲善去惡。顧憲成又從聖人也不以「不思而得、不勉而中」自處，說明凡人更應「博學審問、愼思明辨篤行」，「人一己百，人十己千」（《小心齋劄記》卷二）。顧憲成還對儒家傳統的良知良能論進行改造，賦予新的含義：「孟子以不學而能爲良能，吾以爲不能而學亦良能也。」「孟子以不慮而知爲良知，吾以爲不知而慮亦良知也。」（《小心齋劄記》卷六）把後天的學習、思索也看作是人的本能，從而强調了爲學的重要性。他又把孔子所說的生知、學知、困知三種人統一於一人身上：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，……向看作三樣人，今看來只一人身上便有此三樣。人之言曰：世間愚夫愚婦亦個個是生知、個個是安行。予則曰自古大聖大賢亦個個是學知利行，個個是困知勉行。」（《小心齋劄記》卷十三）說明無論什麼人，都必須學習。顧憲成對良知良能論的批評改造，形成他的後天學習論。他進而提出，爲學必須發憤：「學者第一要憤，《語》曰『發憤忘食』，須知只這憤字便做成孔子。」（《小心齋劄記》卷二）爲學應踏實，不能「厭其平淡別生新奇以見超」，「畏其方嚴文之圓轉以自便」（《東林會約·尊經》），更不能憑自己的小聰明，「不知而作」，「偃然處己於生知之列。」（《小心齋劄記》卷二）爲學還須學習結合、修悟並重，不能重悟輕修。

因爲，「舍修無由修也。」（《小心齋劄記》卷十）

又次，批評王學末流的言行不一，提倡知行統一的爲學態度。顧憲成指出，王學末流「病在所講非所行，所行非所講耳。」（《東林會約·二惑》）因此，他要求學者爲學應聯繫自身實際：「讀一字便體一字，讀一句便體一句，心與神明，身與之印證，日將月就，循循不已。」（《東林會約·尊經》）更重要的是力行其道，他引用許敬庵的話：「今日之學，無有言論可以標揭，惟是一念純誠，力行不懈，則此道自明，」要求有明道淑人之志者，「三思於斯言。」（《小心齋劄記》卷四）

最後，主張不辨門户，博採衆長。儘管顧憲成尖銳批評王學的一些觀點，但仍肯定王守仁在儒學發展中的作用，主張吸收其合理的東西。他指出，王守仁的心學對於「桎梏於訓詁辭章」的朱子後學來說，起着醒人心目的作用，認爲儒學由尊朱轉向尊王有其歷史的必然性，朱、王均爲孔子之分身：「予竊謂朱子由修入悟，王子由悟入修，川流也，孔子之分身也，一而二者也。」（《涇皋藏稿》卷十一《日新書院記》）當士習浮誕時，「方之以朱子可也」，當士習膠固時，「圓之以王子可也」（同上），二者都是爲了「救弊」（同上）。在教育上，也應因時制宜，靈活運用二子之方法：「時而詳曉曲諭不爲多也，時而單提直指不爲少也，無非所以成物也。」（同上）

《東林會約》是作者爲東林書院講會制訂的制度，較突出地反映作者的教學思想和所倡導的學風。其主要內容如下：

第一，明確《會約》宗旨，確定固定的講會時間。每年一大會，除寒暑期外每月一小會，每會三日。講學宗旨是「會以明學，學以明道」、「專以德義相切磨，使試厥意、正厥心、修厥身，以求馴至乎聖賢之域，而設學

之初意庶幾不負。」

第二，確立開放、民主的講學制度。其開放性表現爲，不論階級階層、年齡文化，來聽教者不拒：「今茲會，近而邑之衿紳集焉，遠而四方尊宿名碩時惠臨焉，其有響慕而來者，即草野之齊民、總角之童子，皆得環而聽教不拒也。」其民主性表現爲，實行質疑辯難，學術質諸大衆：「一人之見聞有限，衆人之見聞無限，於是或參身心密功，或叩《詩》《書》要義，或考古今人物，或商經濟實事，或究鄉井利害，有精研累日夕而不得，反覆累歲月而不得，旁搜六合而不得，逖求千古之上而不得，一旦舉而質諸大衆之中，投機遘會，片言之契，相悅以解者矣。」

第三，採用深入淺出的講學方法。顧憲成很推崇子思《中庸》的「言道」藝術，謂子思所言，非「鑿空駕說、故意作弄，一一是眼前實事實話」，其道理「夫婦之愚可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉」，「既就無知無能中拈出有知有能處來，又就有知有能中窮到無知無能處」（《小心齋劄記》卷十六），此即深入淺出之教學藝術。在《會約》中，他也要求講學者力避「迂闊而不切」、「高遠而難從」的說教，講「夫婦之所共知共能」的道理。

第四，實行生動活潑的詩教。《會約》把咏詩納入常規儀式中：「會日久坐之後，宜歌詩一二章，以爲蕩滌凝滯、開發性靈之助。須互相倡和，反覆誦咏，每章至數遍，庶幾心口融液，神明自通，有深長之味。」

第五，運用群體的漸染作用。顧憲成指出，個人獨處，了無事事，「操則游思易乘也，從則惰氣易乘也」，而講會時，「長者儼然列於前，少者森列於後，耳目一新，精神自策」，加上講會「非仁義不談，非禮法不動，瞻聽之久，漸摩之熟，氣體爲移，肺肝爲易，一切凡情俗態不覺蕩然盡矣。」

第六，倡導聯繫實際的學風。顧憲成歷來主張知行統一，學以致用。在《會約》中亦要求學者所學所講「皆日用常行須臾所不可離之事」，舉凡「鄉井利害」、「經濟實事」，皆爲講學辯難的內容。更重要的是，他强調以救世爲己任：「士之號爲有志者，未有不亟亟於救世者也。」（《涇皋藏稿》卷二，《與李見羅先生》）他們在講學中貫徹了這一精神，故講習之餘，常諷議朝政。東林因而成爲東南一大輿論中心，也培養了不少清廉正直的名臣，在歷史上產生深遠影響，被黃宗羲贊爲：「一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤。」（《明儒學案·東林學案序》）

有關研究資料，有清高廷珍增輯《東林書院志》、黃宗羲《明儒學案》卷五十八，沈灌群、毛禮銳主編《中國教育家評傳》第二卷，李國鈞主編、王炳照、李才棟副主編《中國書院史》第十六章，侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史》下卷等。（馬　鋪）

朱舜水集

〔明〕朱之瑜

《朱舜水集》，曾名《明朱徵君集》、《舜水先生文集》、《舜水遺書》等。二十二卷。明末清初朱之瑜著。由其日本弟子加賀侯文學源剛伯初集於日本貞享元年，即清康熙二十三年（一六八四），名《明朱徵君集》，十

卷，世稱加賀本。此後版本有：日本寶永五年（一七〇八）書林茨城多左衛門所刻舜水門人安積覺編《舜水朱氏談綺》，稱談綺本；日本正德五年（一七一五）刊印水户侯權中納言從三位西山源光國輯，其子權中納言從三位源綱條校刻《舜水先生文集》二十八卷，稱水户本；日本享保五年（一七二〇）書林茨城多左衛門刊行《舜水先生文集》二十八卷，稱享保本；日本明治四十五年（一九一二）稻葉君山將水户本、加賀本合刊爲《朱舜水全集》，稱稻葉本；民國二年馬浮據傳入中國的稻葉本删定，刊爲《舜水遺書》二十八卷，稱馬浮本；一九二六年上海群學社出版許嘯天整理《朱舜水集》五卷，爲選集；一九三六年世界書局據馬浮本整理重印爲《朱舜水全集》，稱世界本。

朱之瑜（一六〇〇——一六八二），字楚嶼，又字魯嶼，晚號舜水，浙江余姚人，早歲喪父，曾從學於閣臣、後與清軍戰死於舟山的張肯堂、吳鍾巒等。潛心古學，治毛詩、讀禮三十年。爲養家，「薑鹽疏布」，或農或商。崇禎十一年以「文武全才第一名」薦爲恩貢生。後十數次受徵辟，皆堅辭不就。南明弘光元年（一六四五），臺省以授官不就無人臣之禮爲名，交章論劾，下令擒拿，只得流亡海上。參與抗清活動，數度赴日乞師，在安南、暹羅等地籌餉，先後達十四年。一六五八年鄭成功、張煌言會師入長江，遂應招返國從軍，參與克瓜州、下鎮江的軍事行動。兵敗，復明終成泡影，遂於一六五九年六赴日本，次年日本幕府破禁准其定居長崎。一六六四年，宰相、水户侯德川光國欲倡儒學，興庠序之教，慕名聘請，尊爲國師，親執弟子禮。自此開始公開講學。在水户，「學者大興，雖老者白須白發，亦扶杖聽講，且贊儒道大美。」（卷七《與安東守約書二十五首》第二十五）一六七〇年，德川光國欲建學宮，爲之作《學宮圖說》，並指導工匠製作模型及祭器。又作《改定釋奠儀注》，親率弟子習練。學宮模型成爲日本庠序之嚆矢。在日本從事教育二十餘年，卒於江户，葬

於德川家陵，並爲之立祠堂。事迹見於《舜水先生行實》、《朱之瑜別傳》、《清史稿》卷五〇五《遺逸傳》等。

《朱舜水集》除《泊舟稿》詩十五首外，均作於海外，絕大部分寫於日本。或因語言隔閡，或因師生異地，教學多賴筆談、函授，故遺著中多書信。另有問答是其授課實錄。有大量文章或總結明亡教訓，或介紹儒學宗祀、學校禮儀及道德範疇，或爲讀書批注。卷目如下：卷一，中原陽九述略；卷二，安南供役紀事；卷三，疏、揭；卷四至九，書簡；卷十、十一、策問、問答；卷十二，詩、賦；卷十三，論、辯、說；卷十四，議；卷十五，序；卷十六，記、志；卷十七，雜著；卷十八，批評；卷十九，贊；卷二十，箴、規、銘；卷二十一，祭文、祝文、告文、碑銘；卷二十二，改定釋奠儀注，學宮圖說（存目）；附錄一至五。教育思想較集中於書簡、問答、雜著等部分中。主要涉及以下方面：

一、批評王陽明「自能知善知惡」的「良知」說。認爲對於絕大多數「中人」而言，「性非善亦非惡」，「習於善則善，習於惡則惡，全藉乎學問矣。學之則爲善人，爲信人，又進而學之，則爲君子，又進而學之不已，則爲聖人。」（卷十《答古市務本問二條》）雖不排斥性三品說，但認爲生知者「曠世而不一見」。而人之所以惡，是因「習染日課，真淳日斲，赤子之習，盡爲外物所鑠。」（卷十三《野村重直字遂初說》）人性善惡並非「天賦之」，而是「人受之」，是「既有受之者，則必有予之者矣」，雙方面作用的結果（卷十《答安東守約問八條》）。在人性與教育作用的問題上，突出了「習」，反映了明清之際實學教育思潮的一般特徵。

二、繼承《學記》「建國君民，教學爲先」的傳統。認爲「敬教勸學，建國之大本，興賢育才，爲政之先務。」（卷十七《雜著·勸興》）「自古以來，未有聖教興隆，而國家不昌明平治者。」（卷七《答安東守約書三十首》之十四）庠序之所以爲國家之命脈，一是因其興賢育才功能，再是因其移風易俗作用。當日本儒學初興，則鼓

勵德川光國：「今者小試之，而民風已變，與往時遂相徑庭。非化之必不可更，非俗之必不可善也。誠能修明其道，使百姓實見其美，則歡欣鼓舞，家弦户誦，可彈指而冀矣！」（卷十五《賀源光國四十壽序》）教育的社會作用還表現爲可以抵制佛教傳播，「儒教不明，佛不可攻；儒教既明，佛不必攻。」（卷四《答釋斷崖元初書》）

三、繼承南宋事功學派人才觀，提出德才兼備、文武兼求的教育目標。有感於理學教育所造就的空談心性，文不能濟世、武不能靖邊的士大夫，他明確地把儒生分成三種：「一曰道德之儒，二曰事功之儒，三曰文史之儒。」（卷二十《硯銘二並序（爲奥村兵部作）》）認爲修德與立功是主要的，與其像理學家追求盛德之聖人，不如學就一門實藝，照樣也是立德、立功。作者本人就是位工藝多面手。出於抗清戰爭的切身體驗，提倡文武全才，主張文士必通武事，武將必多讀書，「文武之道，無所分也……非文無以附衆，非武無以威敵」，「内以咏歌先王，外以肅清邊圉，亂則攘揚威武，治則黼黻皇猷」（卷十三《書劍堂説》）。還批評科舉制度驅使人以「掇取青紫爲志」，終致道德淪喪，無真學問，是毁壞人才（卷七《答安東守約書三十首》之三）。

四、襲取事功學派傳統，提出士人教學應以經學爲基礎，史學爲要途，實藝爲必備。力圖改變理學教學空疏無用之弊，要求追周孔，求古法，直接求之《六經》，「聖人未生，道在天地；聖人既生，道在聖人；聖人已往，道在《六經》，則先王之道尚矣。」（卷十《策問四首》之四）批評理學家注《四書》、《五經》頗乖先聖本義，即使如王陽明，也無非「淫老佛，不免三腳貓。」（卷十一《答小宅生順問六十一條》）反映浙東學派共同特徵，要求教學以史佐經，認爲「經簡而史明，經深而史實，經遠而史近」，通過學史知興亡、明得失，以「有益於治理」（卷八《答奥村庸禮書十二首》之十一）。還提倡教授實學、實藝，凡祭儀、服飾、園圃、工藝、醫術、兵法，乃至

蠶桑、種痘、屠宰、腌臜之術，均在教授之列。德川光國評說道：「先生爲一經濟家，假令日曠野無人之地，士農工商各業，先生皆可兼之。」（德川光國《玄桐筆記》）表現出經世致用的教育觀。

五、認爲明亡的重要原因是道德淪喪，主張道德教育與政治二者不可偏廢。首重氣節教育。作者定居日本是爲蹈海全節。當定居日本尚未獲准允，有人建議其著文頌揚長崎執政者時，斷然拒絕，並表示：「若曰免我於刀俎，鼻孔便當隨人牽掣」，則寧可「不須於此間生活也」（卷七《答安東守約書三十首》之七）。但也反對狹隘民族主義，認爲「中國勝於外國」的看法「是眼界逼窄，作此三家村語。」（卷四《與陳遵之書》）倡導「主敬」教育，以爲不敬無學，不敬無德。但敬不是「傴僂曲謹、外貌足恭」，而應與經世力行結合，「內以敬其心，外以致其事。……夫敬而至於百姓，其安所往而不敬哉？」（卷十七《敬六首》之五）敬還應與「强」結合，奮迅激昂，剛果決斷，自强不息。此外，還倡導了仁、義、禮、智、信、誠、謙、慎、謹、毅、敏、忠、恕等衆多道德修養規範。

六、在學習問題上，批評朱、王學說，提出「學貴實行」。所謂學習，「兼致知力行方是學，方是習。若空空去學，學個甚底？習，又習個甚底？愼思明辨即此中事。」（卷十一《答野節問三十條》）學問之道，非行不得，行是知的基礎、來源，亦是知的目的。學習也離不開讀書，讀書「最益人神智」。一個人不讀書，如涉大川而無舟楫，無所依托（卷九《答古市務本書七首》之三），一個民族不讀書，將會見識狹小，愚蔽狂妄（卷七《答安東守約書三十首》之一）。如何讀書？首在立志，志既定，學無不成，次在用功，不離「勤」、「恒」二字，三在貴疑，「學海」之中，應善選擇，前人成見，應善質疑；四在創新，要一字不杜撰，一字不落俗套，一字不剿襲他人唾餘，應有志超越韓愈。

七、沿襲從孔子《論語》到韓愈《師說》的精神，提倡尊師、重師。以爲師道至尊，學者不能輕易以師自居，也不宜輕易尊人爲師。擇師不同於交友，應慎重，收弟子須詳加考察，也應慎重，否則將會教而無功。爲師之道，首重以身作則，「德足以爲世儀，言足以爲世法。」（卷八《答奧村庸禮書十二首》之三）其次應愛嚴相兼，「督之如嚴父」，「撫之如慈母」，其三，一旦爲人師，則應不吝以教。教師盡力，有益師道之尊。其四，教師不能以聚徒講學爲門户之爭之手段。其五，教師應講究教法，善於因材施教。其六，師生關係應平等。「淡水之交」是準則。其弟子不少都是當時日本政界、學界顯貴、名流，一旦納爲弟子，不論貴賤貧富，必以誠相待，悉心授業。

文集反映作者在日本鞠躬事教二十餘年的經歷，在長崎、水户、江户培養了衆多日本弟子，著名者有：儒臣安東守約，幕府副將軍水户侯德川光國，水户學派領袖安積覺及井弘濟，水户儒臣小宅生順、野傳、栗山潛峰，加賀金澤藩主前田綱紀及屬臣奧村庸禮偕子奧村德輝、婿古本務市，學者服部其衷、五十川剛伯、下川三省等。其餘諸侯藩士，請業者尚多。對日本水户學派、海西朱子學派、古學派等學術派別均有過影響。

朱之瑜著作所倡導的「實」、「用」、「行」的教育思想，體現了明清之際啓蒙教育思潮的共同特徵，而使其位居黃宗羲、顧炎武、王夫之、顏元之列。其在日本的教育活動和思想、著作的傳播，使「德川二百年，日本整個變成儒教的國民，最大的動力實在舜水。」後來德川光國著《大日本史》，宣揚「尊王一統」，「成明治維新之大業，光國這部書功勞最多，而光國之學全受自舜水。所以舜水不特是德川朝的恩人，也是日本維新致强最有力的導師。」（梁啓超《中國近三百年學術史》七《兩畸儒——王船山、朱舜水》）

有關研究資料有：朱謙之重新編排、補充、校勘《朱舜水集》，王進祥《朱舜水評傳》等。（杜成憲、

孫傳釗）

明夷待訪錄

〔清〕黃宗羲

《明夷待訪錄》，原名《待訪錄》，至全祖望撰《梨洲先生神道碑文》以及鄭性、鄭大節父子於乾隆年間刊刻此書時，始以現名流傳。一卷。清黃宗羲著。始撰於清康熙元年（一六六二），完成於康熙二年。在「乾隆年間入禁書類」（梁啓超《中國近三百年學術史》）但屢爲私家刊刻，至清末民初廣爲流布。現存鈔本、刻印本有二十餘種。通行本有：清乾隆年間慈溪鄭氏二老閣初刻本、道光十九年（一八三九）金山錢氏所刊《指海》本、光緒二十四年（一八九八）豐城余氏所刊《寶墨齋叢書》本、宣統二年（一九一〇）上海時中書局鉛印《梨洲遺著彙刊》本、一九二五年中華書局《四部備要》本、一九五五年北京古籍出版社標點本、一九八一年中華書局標點本等。一九八五年浙江古籍出版社出版的《黃宗羲全集》也收有此書。

黃宗羲（一六一〇——一六九五），字太冲，號南雷，學者稱梨洲先生。浙江餘姚人。其父黃尊素是東林黨名士，爲閹黨所害。黃宗羲自幼深受東林黨人影響。十九歲進京爲父訟冤，當場以長錐刺擊仇人閹黨許顯純，伸張正義，聲震朝野。後遵父遺命從學於劉宗周。明崇禎末，與其他復社名士一起，作《留都防亂揭》，

揭露閹黨餘孽阮大鋮的陰謀。清兵南下，在家鄉召募義兵，成立「世忠營」，武裝抗清，被南明魯王政權任命爲左副都御史等職。前後堅持抗清長達十年之久，歷盡艱險，自謂「瀕於十死者矣」（《怪說》）。南明滅亡後，屢拒清政府徵召，致力於學術研究和講學活動。清康熙六年（一六六七），恢復紹興證人書院。翌年，創設並主講甬上證人書院。康熙十五年至十九年，主持海寧講席等。其中在甬上證人書院的講學活動，爲清初浙東培養出了一批史學、經學、哲學、文學等人才，在此基礎上形成了清代浙東學派。所著《明儒學案》，是我國第一部學術思想史著作。一生著述宏富，多達百餘種，涉及政治、經學、史學、歷學、算學、地理等。現存五十餘種，除上面已述外，尚有：《易學象數論》、《孟子師說》、《南雷文案》、《南雷文定》、《南雷文約》等。後人編有《梨洲遺著匯刊》（一九一〇年上海時中書局）、《黃梨洲文集》（一九五九年中華書局）、《黃宗羲全集》（一九八五年浙江古籍出版社）等。生平事迹見黃宗羲自著《弘光紀年》、《日本乞師記》、清黃百家《先遺獻文孝公梨洲府君行略》、清全祖望《梨洲先生神道碑文》、清黃炳垕《黃梨洲先生年譜》、《竹橋黃氏宗譜》、謝國楨《黃梨洲學譜》等。

《明夷待訪錄》是黃宗羲的代表作，也是中國歷史上第一部系統地闡發民主主義思想的綱領性著作。全書分爲二十一篇，計有：《原君》、《原臣》、《原法》、《置相》、《學校》、《建都》、《方鎮》、《胥吏》諸篇，以及《取士》、《奄宦》各分上下篇，《田制》、《兵制》、《財計》均分一二三篇。據全祖望跋云：「原本不止於此，以多嫌諱弗盡出。」這是十分可惜的。書中《學校》、《取士》上下各篇，是黃宗羲論教育的代表作，集中反映了他的教育思想和人才思想。

《學校》篇的主要內容是闡述學校的職能，提出改革學校教育的設想。作者認爲，學校固然要培養人才，

但這僅是「學校之一事，而學校不僅爲養士而設也」。在他看來，學校還必須承擔起另外兩種重要的職能：一是「公其非是於學校」。即國家政事之是非標準，應該在學校中由大家共同討論決定，以改變「天下之是非一出於朝廷」的專制局面。作者的這一見解，既反映了他的民主思想，同時也是對中國古代關於學校職能理論的創新，是他對於中國教育理論的獨特貢獻。二是加强地方文化建設，改進社會風俗。作者明確指出：郡縣學應重視收藏書籍，加强對書籍刊刻、發行的管理，學官要負責修繕地方名勝古迹及先賢祠墓，拆毀淫祠，郡縣學官和蒙師要負起改革風俗習慣的責任，若「入其境，有違禮之祀，有非法之服，市懸無益之物，上留未掩之喪，優歌在耳，鄙語滿街，則學官之職不修也」。鑒於對學校職能的上述理解，他主張改革學校教育，主要有：第一，講學與議政相結合。他提出每月朔日，太學祭酒講學，不僅宰相、六卿、諫議等朝廷大臣要聽講，而且「天子亦就弟子之列」。若「政有缺失，祭酒直言無諱」。每月朔望，郡縣學官講學，「郡縣官就弟子列」，「郡縣官政事缺失，小則糾繩，大則伐鼓號於衆」。他還指出，太學祭酒和郡縣學官，分別由當世大儒和名儒擔任，他們不僅要有真才實學，更爲重要的是必須「無玷清議」。否則，「其人稍有干於清議，則諸生得共起而易之，曰：『是不可以爲吾師也。』」此外，他還要求郡縣學官不應由政府任命，而應該由「郡縣公議」產生。第二，普遍設學。作者提出在京師設太學，各府、州、縣城設郡縣學，城鄉廣設蒙學，在全國建立三級學校系統，並主張將寺觀庵堂改爲書院、小學，以實現「郡邑無無師之士」，「亦無不用之人」的教育理想。這顯然已衝破了封建教育思想的藩籬，蘊含着普及教育的思想，對近代康有爲等維新思想家產生了重要影響。

《取士》上下篇的主要內容是抨擊科舉制度的弊病，主張改革人才選拔制度。作者指出：「取士之弊，至

今日制科而極矣。」必須改革。爲此，他提出「取士八法」，即八種選拔人才的具體方法。它們是：一、科舉之法，即是通過科舉考試制度選拔人才的方法。不過，黃宗羲認爲，必須改革科舉制度。要調整考試內容，更新考試要求，對應試者實行逐場篩選，恢復墨義古法等。二、薦舉之法，即由地方推薦和中央考核相結合的選拔人才的方法。三、太學之法，即由太學培養和選拔人才的方法。四、任子之法，即由學校培養品官子弟成才的方法。五、郡縣佐之法，即通過在郡縣政府部門任職，接受實際鍛煉來選拔人才的方法。六、辟召之法，即由中央政府及地方上的官員，在實際工作中考察僚屬來選拔人才的方法。七、絕學之法，即選拔精通歷算、樂律、測望、占候、火器、水利等各類科學技術人才的方法。八、上書之法，即通過上書來選拔關心國家大事，剛正不阿、仗義執言的政論人才，以及在學術上很有造詣的治學人才。「取士八法」反映了黃宗羲寬於取才、嚴於用人，重視人才的實際才能，以及注意把人才選拔與培養緊密結合的思想，是中國古代教育史上一個頗有價值的人才思想成果。

《明夷待訪錄》的出現，是我國思想界一劃時代的大事，它比法國啓蒙主義思想家盧梭的代表作《民約論》，以及法國資產階級的《人權宣言》早一個世紀，在晚清反對封建君主專制的鬥爭中，起了重要啓蒙作用。「梁啓超、譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書節鈔印數萬本，秘密散佈，於晚清思想之驟變，極有力焉。」（梁啓超《清代學術概論》）

研究《明夷待訪錄》的著作，主要有：《黃宗羲論》（一九八七年浙江古籍出版社）、季學原和桂興沅《明夷待訪錄導讀》（一九九二年巴蜀書社）、金林祥《教育家黃宗羲新論》（一九九三年青海人民出版社）、李明友《一本萬殊——黃宗羲的哲學與哲學史觀》（一九九四年人民出版社）等。（金林祥）

桴亭先生遺書

〔清〕陸世儀

《桴亭先生遺書》又稱《陸子遺書》，二十二種。清陸世儀著。通行本有光緒二十五年（一八九九）太倉唐受祺北京刊本。

陸世儀（一六一一——一六七二），字道威，號剛齋，晚號桴亭，江蘇太倉州（今太倉）人。明末諸生，少即篤志聖學，務爲明體達用之學，與陳瑚、盛敬、江士韶等結爲文會。二十二歲入郡庠，次年因考慮到當時「天下多故」，今後「一旦出而用世，則兵革之事所不能也」（《文集》卷六《石敬嚴傳》），遂拜石敬嚴將軍爲師，習武並作《八陳發明》。崇禎十年（一六三七）設館於家。此後，先後講學於淮雲寺、蒔藥山房、蔚村、廣福山房、東林書院等地。明亡後，絕意仕進，鑿地十畝，築亭其中，自號桴亭，以講學著述爲業，以孟子爲榜樣，自吟「功名溫飽成何用，教育英才是楷模。」（《詩集》卷五《讀周甫學博近刻三箋賦贈即用韵》）「大江南北，執經門下者數百人，無不傾心誠服，重其德而善良焉。」（《遺書》卷首《陸桴亭先生事略》）除講學外，積極關心社會民生，饑荒之年與友人約爲同善會，日聚銀兩以拯災民，作有《常平權法》、《救荒平糴議》、《蘇松浮糧考》等文，爲民請命，又著有《甲申臆議》、《治鄉三約》、《避地三策》等，於農田、水利、兵陳等都有研究，皆切於世用

之學。卒後門人私謚尊道先生，又私謚文潛先生。生平見《清史稿》卷四百八十《遺書・年譜》等。現存著作多收入《遺書》中。

《桴亭生生遺書》爲陸世儀著作的彙編，包括：《文集》六卷，《詩集》十卷，《論學酬答》四卷，《志學錄》一卷。《月道疏》二卷，附《月行九道圖並解》，《分野說》一卷，附《雲漢升沈山河兩戒圖》，《治鄉三約》一卷，《制科議》一卷，《甲申臆議》一卷，《蘇松浮糧考》一卷，《婁江條議》一卷，《八陳發明》一卷，《桑梓五防》一卷、《常平權法》一卷、《家祭禮》一卷，係節錄本，《支更說》一卷，《思辨錄輯要》二十二卷。卷首有《尊道先生年譜》、《尊道先生陸君行狀》、《行實》。

陸世儀終生從教，故《遺書》中教育思想是很豐富的，主要有以下幾方面：

一、論性善和教育的作用。陸世儀採用孟子及理學家的性善說，但涵意不同。理學家常主張性善氣質惡，而陸世儀則謂：「人之氣質善，舍氣質之外無性也。」（《性善圖說》）他從《易經》「一陰一陽之謂道」，「繼之者善也，成之者性也」出發，認爲在未有成形之時，是無所謂性的，只有在「萬物化生之時而有形化」，才「萬物始各一其性，而有性之名，夫是之謂『成之者性』」（同上）。所以說，性是後天形成而非先天固有的。其次，所謂人性善是與物比較相對而言的，「惟人也，得其秀而最靈，故曰人之性善。是善也，正以人之氣質得之於天者，較物獨爲純粹，故有是善。」（同上）人的氣質有仁義等「五德」，物之中亦有五德之目，「而人終處其全，物終處其偏也。」（同上）人與物同有知覺，「而人終處其通，物終處其塞也。」（同上）人與物同有事爲，「而人終處其多，物終處其少也。」（同上）即人的生理官能、知覺、是非判斷能力比物高，故其性善。正因爲人的生理官能等優於物，因而，雖然人與物同樣萬有不齊，但「人可以學問，故萬有不齊而可至於齊，物不可以

學問，則萬有不齊者，亦竟成其爲不齊而已矣。」(同上)說到底，陸世儀的人性善不是指人具有天生的善性，而指人具備學習的官能和能力，能從「賦秉偶虧」變爲聖賢。故其性善論就强調了爲學、受教育的可能性和必要性。正如他在《太極圖說講義》(《文集》卷一)中所指出，「吾輩人人原具有聖人本體，原該人人與天地合德，只爲氣質既殊，便不得不用工夫學力，所謂修業也，修之便是君子，……悖之便是小人。」這段話道出其性善論的主旨。

二、論大學教育。陸世儀義認爲，「學校者，所以教天下之人，學爲治天下之道，而因以共佐一人以治天下也。」(《文集》卷五《學校議》)其重要性是不言而喻的，而當時，「上官之裁抑學校則過甚矣」(同上)，學校處於不景氣狀態。他提出一系列復興學校教育的措施：第一，應慎選師儒。選師的標準是「以德行學問爲主」(《思辨錄輯要》前集卷二十《治平類·學校》)，「師得其人，則天下響風，自然人才輩出矣。」(同上)他提出，「宜著爲令典，縣官下車之始，即首詢士民，鄰近地方有才德邁衆可爲師表者，不拘搢紳布衣，縣官親自造廬，敦請詣學，庶幾教職得人，育德有效。」(同上)還指出，要選得好師儒，必先尊師：「師道之不立，實由舉世不知尊師，」故「師道至於今而賤極矣。」(同上)他疾呼：「師之一字，是天地古今、社稷生民、治亂安危、善惡生死之關也。」(同上)須議爲定制，教師「居於其國，自縣官及搢紳以下皆執弟子禮，見藩臬尊官不行拜跪」(同上)，做到師在天下則尊於天下，在一國則尊於一國，在一鄉則尊於一鄉。第二，分科教士。主張國學「決當倣安定湖學教法而更損益之」(同上)，分經義、治事兩大部份，經義分《易》、《禮》等科，治事分天文、地理、河渠、兵法諸科，各聘請專家名士以爲其長，而學校之師則總而受其成，這樣，「爲師者不勞，而造就人才亦易。」(同上)第三，教學內容須有體有用，勿尚虛文。當時學校只講經義，不講實學，致使學者學用脫節，不

能適應實際需要。故陸世儀提出：「六藝古法雖不傳，然今人所當學者，正不止六藝，如天文、地理、河渠、兵法之類，皆切於用世，不可不講。俗儒不知內聖外王之學，徒高談性命，無補於世，此當世所以來迂拙之誚也。」（《思辨錄輯要》卷一《大學類》）他尤倡教習天文、兵法：「或以爲天文、兵法皆當秘也，不當設科於學校者，非也。天文所當秘者在占驗一家耳，至於曆數，則儒者所必當究心，何可秘也。兵法後世亦未嘗秘，但不以教士耳。然惟不以教士，故今之爲大吏居方面者，皆耳未習金鼓，目不識旌旗，一旦用兵則張皇失措，舉軍旅之事一委諸目不識丁之武夫，此天下之事所以大壞而不可救藥也。」（《治平類·學校》）此外，還提倡教習數學，指出：「數爲六藝之一，似緩而實急，凡天文、律曆、水利、兵法、農田之類，皆須用算學者。不知算，雖知算而不精，未可云用世也。」（《思辨錄輯要》卷一《大學類》）第四，應創造較好的條件以養士。指出：「聰明才辨之人，一總埋沒不得，只無以養之，便把他天資都弄壞了。」（《思辨錄輯要》卷二十《治平類》）建議學校寧隘其學生名額，而勿困之以徭役，寧重其選，而勿奪之以廩餼。

三、論小學及家庭教育。陸世儀的小學教育主張，針對兒童的生理和認識特點。在教育原則方面，主張對年少者應「與之以寬」（《思辨錄輯要》卷一《小學類》），因爲年少時在父兄前終有畏憚，「寬者所以誘其入道也」（同上）。對年歲較大的孩子則須與之以嚴，以防其放蕩不制，寬嚴因其年力各有妙用。在教材方面，他指出朱熹的《小學》多窮理之事，近於大學，語多出於《四書》、《五經》，且多古禮，不諳今俗，開卷多難字，不便童子學習。主張採《禮記》中之《曲禮》、《幼儀》，參以近禮，擇其可通行者，編成一書，用語須針對童子不便讀長句的特點，或三字或五字，節爲韻語，務令易曉易行，以便從小知行並進。在教學方法上，針對兒童多記性、少悟性的特點，主張在十五歲以前，熟讀《四書》、《五經》，熟讀天文、地理、史學、算學之歌訣。並提倡

根據兒童好動的特點，教其歌詩和習禮，以涵養氣質、熏陶德性。陸世儀重視家庭教育，謂「教小兒不但出就外傅謂之教，凡家庭之教最急。」(同上)提出家教必原於朝廷之教，朝廷之教以道德，則家庭之教亦道德；朝遷之教以名利，則家庭教育亦名利。指出應早教，家教始於兒童知識乍開之時，應教之以正，不能教以歪門邪道；應因勢利導，寬嚴得當，既不能使之「流於放蕩」，也不能「遏其天機」(同上)；應以身作則，端本清源。主張「教女子尤爲至要」(同上)，但同時又說女子只可識字，不可使知書義。

四、論選舉考試。陸世儀指出：「制舉之見鄙於世也甚矣，識者久已知其非求賢之道」，(《甲申臆議·慎制舉》)雖未可遽更，但必有所改觀，以服豪杰而得人才。首先，應辨正文體，禮部頒降文式，以安定、伊川爲法，崇實學而黜浮華。其次，應重策議。尖銳批評考試重前場輕後場的陋習，指出這導致士子不重策論而重八股，束書不讀而專背爛時文，結果「出仕之後與出仕之先，學問頓成兩截，將何以爲忠君愛國之用，往往至於喪身辱國，非不欲自振，蓋生平伎倆實止於此也。」(同上)如果考官重後場，則士子知重經濟、留意時務，則學用一致。第三，減少考試次數，以節省公帑，減少奔競。時值清初用人之際，故還建議，朝廷下求賢書廣搜人才，類似開博學鴻詞科：「當今之時，宜特下求賢詔書，令在京府部諸臣、在外撫按郡縣，會同集議，各舉所知，除已入仕外，不論舉監士民，務寬其途以求必得，仍擇日彙送至京，或天子親行召對，以觀其能，或策以時事，與大臣決其可否，品定其才，授之以職。其有器識絕人者不次超擢，以資大用，務使天下曉然知朝廷所以極意求才之意。而後天下之人即才不及者亦將黽勉竭厥，以赴朝廷之望。」(《甲申臆議·求人才》)

第五，論讀書。《遺書》中有關讀書的內容很多，概括起來主要有：讀書要能疑，「疑處即悟處也，孔子之所謂憤與悱也，然後著人點撥，使如以石投水，無所不納。」(《論學酬答》卷四《與舜光甥論讀書札》)要有所

疑必先有所思，「悟處皆出於思，不思無由得悟也。」（《思辨錄》卷三《格致類》）故須學思結合。讀書要隨時做筆記，若有疑義，以一紙登記，以便質問，亦可用筆記作「自家檢點，如嚴師在側，如父母在前，一有差失荒廢，便生愧耻之念。」（《與舜光甥論讀書札》）讀書須博約結合，「博者所以爲約也，約者所以守博也。博而能宗，故窮大而不荒；約而能詳，故深藏而用昌。」（《文集》卷三《古今文選要序》）須按專題分類讀書，如《綱目》等三書所載大致相同，可擇其一種用心看過，其他二種不必細閱，點過便是，比如復讀，極省工夫。但須三書一齊看，不可看完一部再看一部，以免久則記憶生疏。經濟和天文、兵法、地利、河渠、樂律之類書亦應如此讀，則「成就自不可量也。」（《格致類》）讀書還應能融會貫通，把書中之義理變爲自己的東西：「凡看書，不但要書義明白，須要身心明白；亦不但要身心明白，須要身心與書義融洽貫通，身心即書義，書義即身心，彼此無間，才是工夫，才爲明白。」（《論學酬答》卷二《答王石龕論一貫書即呈介石先生及虞九言夏》）要將學到的知識「一以貫之」。（同上）「貫者，不礙之謂也」。（同上）這就須有自己的心得，「心胸之間恍然若有所得。」（同上）最後，讀書應知行統一，「學、問、思、辨、行，步步著力。」（《格致類》）關於所讀的內容，陸世儀一貫主張既重經書又重實學，謂「凡讀書須識貨，方不錯用工夫。如《四書》《五經》、《性理》、《綱目》，此所當終身育讀者也。水利、農政、天文、兵法諸書，亦要一一尋究，得其要領。其於子史百家，不過觀其大意而已，若欲一一記誦便是玩物喪志。」（《格致類》）他設計了一個自五歲開始的「十年誦讀、十年講貫、十年涉獵」讀書法。其「十年誦讀」主要讀經書之正文，亦讀天文、地理、算學等切於日用的歌訣，其講貫、涉獵之書，則大部份爲實用之書，如本朝事實、本朝典禮、本朝律令、天文書、地理書、水利農田書、兵法書等。要求學者「以上諸書，力能兼者兼之；力不能兼則略其涉獵，而專其講貫；又不然，則去其詩文，其於經濟中或專習一家，其餘則斷

斷在所必讀，庶學者俱爲有體有用之士。」（同上）

《遺書》中的教育思想，涉及各個方面，而其主旨皆爲有體有用，故《四庫提要》評曰：「世儀之學，主於敦守禮法，不虛談誠敬之旨，主於施行實政，不空爲心性之功，於近代講學諸家最爲篤實。」

有關的研究資料，有唐鑑《學案小識》卷二、顏元《存學編》卷一、梁啓超《中國近三百年學術史》、沈灌群、毛禮銳主編《中國教育家評傳》第二卷等。（馬　鏞）

楊園先生全集

〔清〕張履祥

《楊園先生全集》，又稱《楊園張先生全集》、《張園先生全集》五十四卷。清張履祥著。有康熙中刊本、同治九年（一八七〇）山東尚志堂刊本、同治十年江蘇書局本。又有同治元年（一八六二）昆明楊勳重刊六卷本。

張履祥（一六二一——一六七四），字考夫，別號念芝，浙江嘉興桐鄉人。世居清風鄉鑪鎮楊園村，故學者稱楊園先生。明諸生。七歲喪父，家貧，母沈氏以紡織延師教之，十五歲應童子試，補縣學弟子員，中年受業於劉宗周，明亡後絕意仕進，以教學爲業凡四十年。曾先後館於甑山、菱湖、苕溪，往來教學於海鹽澉浦、

半邏、語水等地，閒居家鄉鑪鎮教授生徒。謂「今之貧士衆矣，皆不免饑寒，宜以教學爲先務，蓋亦士之恒業也。」「但爲此須本忠恕之道，不可喪失其本心。」（《年譜》）主張教以德義，舉子之師不可爲。又謂學者當務經濟之學，明體適用。其學術初宗劉宗周之慎獨，晚乃專意程朱。生平資料見《清史稿》卷四百八十及《全集》所附《年譜》。其著作多收入《全集》中。

《楊園先生全集》爲張履祥的文集。卷一爲騷、詩，卷二至卷十四爲書，卷十五爲上書、疏、啓、序，卷十六爲序、壽序，卷十七爲記，卷十八爲說，卷十九爲論、辯、議，卷二十爲題跋、書後、引、贊、銘、箴，卷二十一爲傳、墓志銘、事略、遺事，卷二十二爲吊祭、告文、哀辭，卷二十三爲雜著，卷二十四爲文補遺，卷二十五爲問目，卷二十六至二十八爲原學記，卷二十九爲讀易筆記，卷三十爲讀史等，卷三十一至三十四爲言行見聞錄，卷三十五爲經正錄，卷三十六、三十七爲初學備忘，卷三十八爲近鑒，卷三十九至四十二爲備忘錄，卷四十三至四十六爲近古錄，卷四十七、四十八爲訓子語，卷四十九、五十爲補農書，卷五十一爲喪葬雜錄，卷五十二至五十四爲訓門人語。卷首附桐城蘇惇元的《張楊園先生年譜》、《編年詩文目》、《諸家評論》、邵懿辰《張楊園先生傳》等。

《全集》中所闡述的教育思想主要有：

「養在教之先」。《初學備忘下》指出，經濟生產是教育發展的基礎，要興學校，先須考慮：「朝廷制民之產，能使養生喪死無憾否？庠序之士祿足以代其耕否？」（同上）如果祿不足以代其耕，士爲免於死亡，必「營求謀慮以爲宮室、衣服、飲食之需者」，不能盡出於義。這樣，對子弟的教育必然帶來不良影響：「父兄以無所不至之心謀其家，以養其子弟，子弟以無所不至之聞見日錮其耳目，以及其心術，而爲之長上師友者，

亦莫非以無所不至之所言所行以相漸摩興作，而望正教之行，難已！」（同上）因此，「欲子弟之服正教，必自父兄之不失正養」，「朝廷將興學校，必以制民之產爲始」（同上）。

耕讀相兼。從養爲教之先的觀點出發，《全集》反覆强調，學者當以治生爲急，批評謀道不謀食之說，謂「貧士無田，不仕無祿，復欲諱言治生以爲謀道，是必蚓而後充其操也。否則必以和尚之托鉢爲義，坐關爲修道也。亦可謂踵末俗之敝風，習而不察者矣。」（《備忘一》）主張治生以稼穡爲先，因爲糧食是生民之原、天下治亂、國家興廢存亡之本。當時社會有耻於農耕之風，而張履祥則提倡，士當參加農業勞動，認爲稼穡不僅是解決生活來源問題的手段，而且是道德教育的有效方法：「夫能稼穡，則可無求於人，可無求於人，則能立廉耻。知稼穡之艱，則不妄求於人，不妄求於人，則能興禮讓。廉耻立，禮讓興，而人心可正，世道可隆矣。」（《初學備忘上》）又謂：「百谷草木，用一分心力，輒有一分成效，失一時栽培，即見一時荒落。」（《補農書下》）「農桑之務，用天之道，資人之力，興地之利，最是至誠無僞」，（《賃耕末議》）稼穡可培養勤勞、誠實的品德。此外，還可鍛煉身體和意志，磨練出「一副精堅强忍智力來」（《原學記二》），成爲能擔當重任的人才。因此，《全集》認爲，理想的教育就是耕讀相兼，半年農忙時耕種，半年農閑時讀書講求義理。張履祥對子弟和門人都要求亦耕亦讀，他自己也邊教邊耕，「歲耕田十餘畝，草履箬笠，提筐佐饁」（《清史稿·張履祥傳》），還著有《補農書》以教後人。

爲學求實。《全集》中的「實」的含義有多種，概括起來主要有三：其一，實實在在地學習、體驗倫理道德：「凡讀書，每處必求其實，自然有益。如讀《大學》『在明明德』，便思明德是何物。若實見得，其於學也思過半矣。」（《顧學記一》）「書義固須講解，然不從自家字字句句體驗得來，總是隨明隨暗。」（《備忘二》）其二，

通世務：「醫家固須學博明理，然必以識病善用藥爲急。吾人學問之道亦如此。朱子每以通世務爲言，蓋修己治人，只是一事，若世務窒通，說道理即成片段，臨事只是茫然，所學雖博，適足以爲害而已。」（《願學記一》）其三，力行致用。指出：「近代學者，廢棄實事，崇長虛浮，人倫庶物，未嘗經心，是以高者空言無用，卑者淪胥以亡。今宜痛徵，專務本實，一遵《大學》條目，以爲法程。」（《澉湖塾約》）要求學者將《大學》「誦之熟，講之熟，思之熟，行之熟。」（同上）即學思行結合，學以致用。謂「致知者，所以爲力行也」。（《願學記》一）其求實的中心思想，是「明體適用」（《東莊約語》），既要認真理解掌握倫理道德，又要能運用於實際生活，不事空談。在知於行的關係上，反對王守仁合知行爲一的觀點，也反對當時重行不重知或重知不重行的觀點：「今之讀書，徒爲空言，不及行事，固爲無實，終無所得。亦有專於人事上打算，而不能深心讀書以求進於義理，終於固陋鄙野，不能造於高明之域也。」（《備忘遺錄》）他的求實觀點就是爲避免這兩種傾向而提出的。從這種觀點出發，指出教學當倣胡安定之法，設經義、治事二科，而學者則當讀有用之書，包括：六經、諸史、先儒理學，以及歷代奏議等有關修己治人之書，以及醫藥、卜筮、種植等也是有用之書，至於「誕妄妖惑」的方技書則決不能讀。從求實出發，還强烈抨擊科舉考試制度，指出科舉誘以功名利祿，敗壞士習，「後生不務力學，馳騖名場，放心喪志，莫甚於此！」（《示諸生》）要求父師「有志於子弟之賢者，必當以制舉業爲戒。」（《備忘遺錄》）要求朝廷「無論中興割據、鼎立統一，第一要罷科目，罷科目則人才出，朝廷得收用人之益。」（《備忘四》）認爲漢代的孝弟力田科最能收實效：「以力田爲科，則可使海內無閑田，以孝弟爲科，可以使亂臣賊子不作。人才出，風俗美，海內富實，士慤兵强，視以辭賦奔走天下者，何啻千里！」（《備忘遺錄》）

教以行道。《全集》指出，教育是行道和育才的事業：「君子得位則行其道，不得位則行其教，教行道亦

行矣。」(《願學記二》)「在上則進賢才，在下則育賢才，無非爲天下國家。」(《願學記》)然而當時一些父兄對子弟只是計近功、逐小利，惟求取世資而不求育賢才，而「爲之師者，莫不以鄙夫患失之心逢其主人」，(《初學備忘上》)只顧目前一刻之效，是以世教日下。對此狀況，《全集》反覆指出，爲師當教人以德義，而不能教以聲色貨利，當教以實行，而不能教以空言，當「以保赤子之心教人，則盡道」(《願學記一》)。

教心有術。《全集》說，動物均能教其子：「彌猴犬鼠，亦能教之爲戲，雖無知如魚蟻，亦教之之術。」(《備忘一》)作爲萬物之靈的人，更應有教學之術，書中主要倡長善救失，謂：「教人之道，只『長善而救失』一語盡之。如《舜典》命夔典教胄子，而曰『直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲』，只是此意，萬世教人之法不能易也。蓋直者恒不足於溫，故欲其溫；寬者恒不足於栗，故欲栗；剛者易至於虐，故戒其虐；簡者易至於傲，故戒其傲。」(《備忘二》)書中還載有問難討論的教學法，這種問難師生平等，各抒己見。張履祥說：「僕雖寡知，昔聞於師，敢不罄盡？其不知者，正可互相稽論，以求其明。」(《澉湖塾約》)故他謂講學是教學相長的過程，對教師亦很有益。指導自學，也是張履祥的教學之術，《全集》中有大量有關自學方法指導的內容，歸納起來有，學必立志：「爲學之道，始於立志，猶射者未發矢而志已及之。志大而大，志小而小，他日所成，無不由是。」(卷十三《答顏孝嘉》)學必虛心：「學問之道，惟虛受最有益，譬之一器，虛則凡物皆能入之，若先置一物於中，更何物能入？」(《初學備忘上》)爲學如果有「一毫自足自是之見存於胸中」，也會無形中表現出來，等於拒人於千里之外，這是學者之大患。學須循序：「功夫須是綿密，日積月累，久自有益。毋急躁，毋間斷，急躁間斷，病實相因。」(《澉湖塾約》)學須日新：「學問之益，須是月異而歲不同，若今日是此人，明日仍是此人，今年是此人，來年仍是此人，如何得長進？」(《初學備忘上》)學無常師：「服藥不用單方，恐溫涼

甘苦久而偏勝，則因藥而致他疾有之。學者讀一家之書、守一家之說，其弊亦往往類此。」（《備忘一》）此外，規定了自學制度，如立讀書課程，立早晚自查法，每天早起「即省昨日所業與今日所當爲」，（《澂湖塾約》）晚上「檢點一日所課，有闕則補，有疑則記，有過則自訟。」（《菱湖塾約》）並輔之以隨事問其義理，「或設難令其分析，或聽言察其記憶，或見人質其邪正，皆是引其用心之方也。」（《備忘四》）

固守農士家風。愛子之心人皆有之，但爲父母當如何愛子弟？「將以田宅、金錢遺子之爲愛乎？抑以德義遺子之爲愛其子乎？」（《訓子語上》）張履祥認爲，當遺子以德義：「不肖之子，遺此田宅，轉盼屬之他人；遺此多金，適資喪身之具，孰若遺以德義之可永世不替。」（同上）如何遺子以德義？從耕讀相兼的觀點出發，他主張固守農士家風，培養賢子孫。其理想的賢子孫，是「以忠信謹慎爲先」，「持身謙遜而不敢虛驕，遇事審慎而不敢容易」者（《訓子語下》）。更重要的是能知稼穡、懂義理的農士。農士的培養，七八歲至十五歲爲讀書時期，十五歲以後，觀其氣質和志向，爲農爲士，始分其業。在兒童和青少年讀書時，特別注重延師教子：「古者易子而教，後世負笈從師，近代延師教子，世變雖殊，要無不教其子者。」（《訓子語上》）延師之前須先訪求和選擇：「然教子有道，《記》曰『嚴師爲難』，而不自嚴師始也，其要在於擇師，擇師在於平日之訪求，而不在延師之日，自子生以後，便當勞心矣。」（《於錢子固》）擇師須觀師之志向、學問及其爲教之方，「真是求什一於千百也。」（同上）十五歲以後，雖分其業，仍須進修：「子弟三十以前，心志血氣未有所定，雖貧且賤，不可輒離師傅。」（《訓子語上》）三十歲左右，如果「德性馴良、學粗有得」，還應延篤學之師，教以「經濟之學」，如「朝廷邦國、禮樂刑政、天文曆數、屯田水利、邊方險要之類，事事講求」（《訓子語上》）。兵法也是應學的內容。可見其心目中的農士，須既懂義理、能從事農業生產，又要有較廣博的知識。但他也知道，「此等

子弟自是不易得，非可一概論也。」（同上）

有關的研究資料，有《全集》卷首所附《諸家評論》、徐世昌《清儒學案》卷五、唐鑑《國朝學案小識》卷一、沈灌群、毛禮銳主編《中國教育家評傳》第二卷等。（馬　鏞）

朱柏廬先生治家格言

〔清〕朱用純

《朱伯廬先生治家格言》，又稱《朱子治家格言》、《朱子家訓》。一卷。清人朱用純著。是篇在清代「家弦户誦」，但據金吳瀾道，在朱用純「已、未刻各書皆不選入」（《朱柏廬先生編年毋疑錄·著述目·注》）。現通行本有：《格言注解》本，南昌廣内甲戌坊乙照齋善書店版；《東甌雨堂刊書·儒先訓要十四種》本；史孝貴主編《古今家訓新編》等。

朱用純（一六一七——一六八八），字致一，自號柏廬，昆山（今屬江蘇）人。明生員。清初，在家鄉聚徒講學。康熙年間，人欲以博學鴻儒薦，固辭不應。治學確守程、朱，倡知行並進，來學者教以《小學》、《近思錄》，仿白鹿洞規，設講約，又恐學者空言無實，指出，學之明不徒在講，必德之修、義之徙、不善之改三者交勉，方可日進。反覆强調讀書要立品制行，以聖賢書義範我躬行，以躬行證其書義，從者皆興起。重教化，除

《治家格言》外，有《朱柏廬先生勸言》行於世。著作尚有《朱柏廬先生大學、中庸講義》、《愧訥集》、《毋欺錄》、《柏廬外集》等。生平見《清史稿》卷四九七、《愧訥集》中《朱柏廬先生傳》及《朱柏廬先生編年毋疑錄》三卷。

《朱柏廬先生治家格言》是一部用格言形式寫成的通俗教育讀物，它用平易近人的語言，宣傳治家理財、爲人處世的道德規範。

在治家理財方面，要求做到：

起居有常：「黎明即起，灑掃庭除，要內外整潔。即昏便息，關鎖門戶，必親自檢點。」

勤儉持家：「一粥一飯，當思來處不易；半絲半縷，恒念物力維艱。宜未雨而綢繆，毋臨渴而掘井。自奉必須儉約，燕客切勿流連。器具質而潔，瓦缶勝金玉。飲食約而精，園蔬愈珍羞。」

孝敬父母：「聽婦言，乖骨肉，豈是丈夫？重貲財，薄父母，不成人子。」

教子有方：「子孫雖愚，經書不可不讀。居身務期質樸，訓子要有義方。」

婚嫁重品行：「嫁女擇佳婿，毋索重聘；娶媳求淑女，勿計厚奩。」

扶弱濟貧：「於肩挑貿易，毋佔便宜；見貧苦親鄰，當加矜恤。刻薄成家，理無久享；倫常乖舛，立見消亡。」

在處世爲人方面。要求做到：

爲人正直：「勿貪意外之財，勿飲過量之酒」，「讀書志在聖賢，非徒科第；爲官心存君國，豈計生家。」

嚴於律己：「輕聽發言，安知非人之讒訴，當忍耐三思；因事相爭，焉知非我之不是，需平心暗想」，「乖僻自是，悔誤必多；頹惰自甘，家道難成。」

於人爲善：「施惠毋念，受恩莫忘。萬事當留有餘地，得意不宜再往。人有喜慶，不可生妒忌心；人有禍患，不可生欣幸心。善欲人見，不是真善；惡恐人知，便是大惡。」

「不恃强凌弱：「勿恃勢力而凌逼孤寡，勿貪口腹而恣殺生禽」，「見富貴而生諂容者最可耻，遇貧窮而作驕姿者賤莫甚。」

不貪色害人：「見色起淫心，報在妻女；匿怨而用暗箭，禍延子孫。」

慎於交友：「狎昵惡少，久必受其累；屈志老成，急則可相倚。」

奉公守法：「家門和順，雖饔飧不繼，亦有餘歡。國課早完，即囊橐無餘，自得至樂」，「守分安命，順時聽天，爲人若此，庶乎近焉。」

《朱伯廬先生治家格言》以人民群衆喜聞樂見的格言形式，較集中地體現了中華民族的傳統美德，故在民間廣泛流傳，影響深遠。

有關的研究資料，有戴翊清《治家格言繹義》二卷、趙忠心《中國家教之道》等。（馬　鑑）

船山遺書

〔清〕王夫之

《船山遺書》，清王夫之著。道光二十二年（一八四二）其裔孫世全編輯刊刻，有同治四年（一八六五）南京金陵節署刊本、光緒十三年（一八八七）湖南衡陽船山書院增補刻本、一九二九年衡陽圖書館重印本、一九三三年上海太平洋書店重校鉛印本，等等。

王夫之（一六一九——一六九二），字而農，號薑齋，湖南衡陽人。明亡後隱居湘西石船山，故學者稱船山先生。「自少喜從人問問四方事，至於江山險要、士馬食貨、典章沿革，皆極意研究。」（王薑《薑齋公行述》）曾讀書於岳麓，於友人組織「匡社」，立志匡時救世。明崇禎十五年（一六四二）舉人。清軍南下時，於衡陽舉義兵抵抗，兵敗後於順治五年（一六四八）赴肇慶投奔南明永曆政權。不久，在梧州任永曆朝的行人司行人。時南明王化澄當國，綱紀大壞，王夫之三次上疏參王化澄，化澄恨之，欲陷王夫之於不測，夫之「激憤略血，因求解職」（同上），於順治七年七月離梧州。不久，永曆政權滅亡，他循迹民間，往返於湖南浯溪、郴州、來陽、晉寧、漣邵，最後歸衡陽，築土室於船山，從事著述與講學達四十年之久。述往以爲來者師，「欲廢古今虛妙之說而返之實。」（同上）先後完成著作一百多種，四百多卷，約七百萬字。同時，將其研究和教學緊密結

合。其《禮記章句》等是「爲授徒計」而寫的，其《四書訓義》等是教學的「口授講章」。著作大多收入《船山遺書》中。另有岳麓書社《船山全書》及中華書局等出版的《尚書引義》、《禮記章句》、《四書訓義》單行本。生平史料見《清史稿》卷四八〇、潘宗洛《船山先生傳》、王敔《薑齋公行述》、王之春《船山公年譜》等。

《船山遺書》是王夫之著作的彙編，分四部。太平洋書店本經部有《周易內傳》等二十二種，史部有《讀通鑑論》等四種，子部有《張子正蒙注》等十四種，集部有《楚辭通釋》等三十種，共收書七十種三百五十八卷。其中，《尚書引義》、《四書訓義》、《讀四書大全說》、《禮記章句》、《俟解》等較多地反映作者的教育思想。

書中的教育思想主要有以下幾方面：

一、「習於性成」的人性論。他說「習於性成者，習成而性與成也。」（《尚書引義·太甲二》）認爲性非生來一成不變的，而是在發展之中：「夫性者，生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉！」（同上）其性包括「先天之性」和「後天之性」兩種，前者指人的知覺感官和「心」的思考功能，它們是在「習」，即環境、教育和實踐中發展的：「天命之謂性，命日受則性日生矣。目日生視，耳日生聽，心日生思，形受以爲器，氣受以爲充，理受以爲德。」（同上）後者指人的知識、才能和道德觀念，它們由「習成之」，「先天之性天成之，後天之性習成之也。」（《讀四書大全說》）「而習者，亦以外物爲習也，習於外而生於中，故曰『習與性成』。」（同上）於性相聯繫的還有氣質問題。理學家常有先天之性、氣質之性之別。而王夫之則認爲，「所謂氣質之性者，猶言氣質中之性也。質是人之形質，範圍著者生理在內，形質之內，形氣充之。而盈天地間，人身以內，人身以外，無非氣者，故亦無非理者。」（同上）由此得出：「理行乎氣之中，而於氣爲主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。」「氣質中之性，依然一本然之性也。」（同上）氣質之中，又有區別：「質，一成者也，氣，日

生者也。一成，則難乎變，日生，則乍息而乍消也。」(同上)人的質不能習良，但質之不正，非犬羊、草木之不正也，亦大正之中，偏於此而全於彼，長於此而短於彼，可以補偏救弊遷於善。如何遷善呢？也靠習：「若夫由不善以遷於善者，則亦善養其氣，至於久而質且爲之改也」。(同上)「乃所以養其氣而使爲功者，何恃乎？此人之能也，則習是也，是故氣隨習易，而習且與性成也。」(同上)由此可見，無論先天之性、後天之性，還是氣質都是在不斷變化發展的，變化的關鍵是習。王夫之的人性論把習提到很高的地位，從而强調環境、教育和實踐對人的作用。他指出，學習是人優於動物的一種能力：「人之爲道也，有自然之質，有可盡之能。自然之質，則既別於物矣，可盡之能，尤人之所獨，非物之能知、物之能用者也。可盡之能者，學也。」(《四書訓義》)自非聖人，必以學爲成人之首，不能「持其才質，自命有餘」(同上)。由此觀點出發，批評了「生而知之」之說，指出動物靠「不待學」的本能生存，而人則須學習和實踐：「聰必歷於聲而始辨，明必擇於色而始晰，心出思而行之，不思則不得也。豈驀然有聞、瞥然有見，心不待思，洞洞輝輝，如螢乍曜之得爲生知哉！果爾，則天下之生知，無如禽獸。」(《讀四書大全說》卷七)還對上智下愚說重作解釋，認爲所謂下愚有二：自暴和自棄，「人苟以善自治，則無不可移，雖昏愚之至，皆可漸磨而進心。惟自暴者距之以不信，自棄者絕之以不爲，雖聖人與居，不能化而入也，仲尼之所謂下愚也。」(《四書訓義》卷二十三)其實「下愚」者其質並非必昏而愚，只是不肯移而已。在知行關係上，既反對知先行後的觀點，也反對知行合一、以知爲行之說，主張知行相資，强調行的作用，認爲「凡知者或未能行，而行者則無不知。」(《讀四書大全說》卷六)行可兼知，知不可兼行。認爲「君子之學，未嘗離行以爲知也必矣」。(《尚書引義》卷三)離行以爲知，其卑者則爲訓詁之末流，高者則消心而絕物，必然脫離社會實際。

二、導欲於理的道德教育論。王夫之的「欲」是指人的自然欲望，如「飲食男女」之類，「理」指協調規範人們行爲的倫理道德。他認爲欲在一定的範圍內，是合乎理的：「人之有情有欲，亦莫非天理之宜然者，苟得其中正之節，則被袗鼓琴，日於萬物相取予，而適以順乎天理。」（《周易內傳》卷四）在這種情況下，欲與理不僅不矛盾，而且合兩而互爲體：「聲色臭味順其道，則於仁義禮智不相悖害，合兩而互爲體。」（《張子正蒙注》卷三）所以，他說：「人欲之各得，即天理之大同，天理之大同，無人欲之或異。」（《讀四書大全說》卷四）他不贊成理學家歷來的「窒欲」觀點，主張：「欲非己濫不可得而窒。」（《周易外傳》卷三）同時，也反對縱欲，因爲「君惟縱欲則忘其民，民惟趨利則忘其君。欲之不可遏，私利之情不自禁，於是乎君忘其民而草芥之，民忘其君而寇仇之。」（《春秋繁露·制度篇》）因此，須導欲於理。其措施主要有二：運用一定的秩序和規範去約束人們的行爲，使之「得其中正之節」；運用道德教育「博之以文，使之有所傲；約之以禮，使之有所據，而心與理洽，性與天合，以行乎萬變而不踰自然之天則者。」（《四書訓義》卷三十八）其道德教育尤重養性和力行，倡「君子自疆不息，日乾夕惕，而擇之守之，以養性也。」（《尚書引義》卷三）認爲「德者，行爲而有得於心之謂也。」（《讀四書大全說》卷一）學者應躬行倫理道德，「而言爲不足貴」（《四書訓義》卷九）。

三、啓發自悟的教學論，王夫之認爲，教學是一個啓發自悟自得的過程，認爲，「學，覺也」。（《薑齋文集》卷三）「教者但能示以所進之善，而進之之功，在人之自悟。」（《四書訓義》卷五）啓發自悟，先須辨其才質之高下，「始則視其質，繼則問其志，又進而觀其所勉於其所至，而分量殊焉。」（同上，卷十）然後因材而啓發之。所謂啓，是「啓其端而使彼成之也」（卷十八《學記》）。王夫之的啓發之方主要是「因機設教」。「機」指時機。因機設教要求教師「於道知其序，於人知其候」（《四書訓義》卷十九）。一方面，應知道「道之序」和教材

內在的序，從而循序漸進地教學，另一方面，知施教的時機，待學者憤悱之時而啓發之。掌握施教時機極爲重要：「如其可於言而猶未信其可，不於言焉，則斯人在欲達未達之際，正待我之一言以得其指歸，而我不告焉，將使其人之終無與於道矣，教之過也；如其不可與言，而遽望其可，亟於言焉，……將使吾言不足以覺之，而反以啓其妄矣，抑教之過也。」（同上）教師的語言對啓發自悟也很重要，須「因問而答，大者不吝，小者不濫，而意味有餘，使人思而得之，引伸於無窮。」（《學記》）要做到這些，教師本身要「知自明」，即有真才實學。王夫之認爲有兩種人不宜當教師：一種是「智辨有餘者」，（《四書訓義》卷六）他們不顧所學之本業，偶有所見，不作深入研究即立爲一說，譁衆取寵，一種是「誦習有功者」，（同上）他們守其一說，而不能達於義理之無窮，使學者無所復通。教師應是能溫故知新者。所謂溫故即不忘舊所聞，所謂知新，即汲取新知，並與舊知相貫通，心有所得，以啓學者之聰明。「惟己學已明，則審知學者所至之淺深，聽其所問之語，而因量以善誘之。」（《學記》）

四、求自得的爲學方法論。王夫之指出，爲學須求自得。他所謂的自得，指通過自己的思考，將知識變爲自己的東西，達到對事物本質的理解：「自表達裏，漸漬以會其真，其理不可易，皆吾心確見，其必然而不爲迹之所泥、虛之所蕩。」（《四書訓義》卷三十二）自得要靠學者自己的努力：「善學者由教而入，以教而正，而及其自得，則教者無能爲功，非吝也，固有能有不能也。」（同上，卷三十八）因爲，教師只能教以「規矩」，而不能教以「巧」。規矩是確定的、普遍的東西：「一規而天下之圓盡於此，一矩而天下之方盡於此，從有定焉，數有分焉，理之所著，言之所可宣，能於人也。」（同上）而技巧則是個別的、靈活的，只能「心喻之，自審之，手習之，無有定也。」「口不得而宣也，象不可得而止也。」（同上）只能由自己去模索掌握。如何自得呢？主要通

過學思結合，「學則不恃己之聰明，而一唯先覺之是效；思則不徇古人之陳迹，而任吾警悟之靈。」（同上，卷六）兩者相資爲功，但重思考。通過思考，「窮其幾，窮其理，盡其變」，「因象以見道，因小以通大，因顯以察微，循循乎必以其道也。」（同上，卷三十二）達到深造自得。而自得是爲了用於世，所以他說：「學者之所以學，教者這所以教，皆有其當務也。」（同上，卷五）爲學不能脫離社會實際。

五、有關童蒙教育的主張。王夫之提倡順應兒童心理發展的階段性特點，及時進行教育：「孩提而知愛，稍長而知敬，一因其情之所必發，而所以行止庭闈之節，所言止應對之詞，所與但族堂之人，所慕但慈厚之士，所學但安弦操縵、離經釋詁之功，則弟子之爲此者亦易，何憚而不修？而教者之事亦易見功。」（同上）如果錯過有利的時機，孩子「情且動，而愛恐自此而衰；氣盛而敬恐自此而弛」（同上）。加上外物所誘，人與相狎，惡習養成，再行教育，已很困難。因此，必須早教，禁於未發。他還指出，教育應注意兒童的興趣，「蒙養之道通於聖功，苟非其心樂爲，强之而不能以終日。」（《張子正蒙注》卷三）

六、關於家庭教育的觀點。王夫之認爲，家教於治國是相聯繫的：「教家者，教國之本。孝弟慈者，事君事長使衆之本也。唯其不假强爲，則同命於天，同率於性，天理流行，性命各正，非僅可通於家而不可行於國也。」（《讀四書大全說》卷一）同時，又把家教作爲行道的繼續：「君子之道行，則治邦國；不行，則以教子弟。」（《宋論》卷十四）故其家教內容滲透了他的政治觀點。在《戒子孫十四條》和家書中，他諄諄告誡小輩，要明義利之別；要「知耻」，不能「喪其惻隱羞惡之心」；要立志，「立志之始，大脫習氣，習氣薰人，不醪而醉。」（《薑齋文集補遺》卷一）其論家教方法，重慈嚴並行：「庭所之中，暄日嚴霜，竝行不悖。」（《家世節錄》）嚴正而不苛求，慈愛而不放縱。

王夫之是與黃宗羲、顧炎武鼎足而立的思想家，其《船山遺書》在學術界佔有重要地位。

有關的研究資料有：唐鑑《國朝學案小識》卷三、徐世昌《清儒學案》卷八、王永祥《船山學譜》、李國鈞《王船山教育思想初探》、羅正鈞《船山師友記》、鄧潭洲《王船山傳論》、侯外廬《船山學案》、蔡尚思《王船山思想體系》，書末附有《研究、整理王船山學術思想傳記的參考書目》，張舜徽《清儒學記》、陸復初《王船山學案》、劉春建《王船山學行系年》、嵇文甫《王船山學術論叢》、《王船山史論選評》、劉志盛《王船山著作版本源流考》、寧小莊《讀〈讀通鑑論〉》、蕭漢明《船山易學研究》、夏劍欽《卓越的思想家王夫之》等。（馬鎬）

學校問

〔清〕毛奇齡

《學校問》一卷。清人毛奇齡著。初刻於康熙中，收入李塨等編輯刊刻的《西河合集》，乾隆三十五年（一七七〇）陸體元據康熙中李塨等刊本修補重印，又收入嘉慶中南匯吳氏聽彝堂刊《藝海珠塵》木集（辛集），一九三五至一九三七年商務印書館《叢書集成初編》社會科學類。

毛奇齡（一六二三——一七一三），原名甡，又名初晴，字大可。蕭山（今屬浙江）人，清初，因怨家屢陷之，乃變易姓名，流寓江淮間，及事解，以原名入國學。康熙十八年（一六七九）薦舉博學鴻儒科，試列二等，

授翰林院檢討，充《明史》纂修官。康熙二十四年充會試同考官，尋假歸，得痺疾，遂不復出。淹貫群書，尤專經學，治經重考據，所著《春秋毛氏傳》等考據精核，《清史稿》道：「奇齡辨正《圖》、《書》、排擊異學，尤有功於經義。」去世後門人爲編遺集，分經，文二部，經集凡五十種，文集凡二百多卷，《四庫全書》收其書多至四十餘部。著作多編入《西河合集》中，生平見《清史稿》卷四八一、《西河合集》卷首《西河先生傳》等。

《學校問》是一篇問答式文章，專考古代學校典制。毛奇齡欲著《禮經》，以衰病不能，乃次第著昏、喪、祭禮、宗法、廟制及郊、社、禘、祫等問答，《學校問》即其中之一。

首先，《學校問》考證了古代學校之名。兩浙提督學院黃希良問，學之名不一，《詩》有辟雍、泮宮，《孟子》有庠序、學校，《周禮》有成均、瞽宗，等等，諸經無成說，前儒之說彼此互異，如何明其義。毛奇齡答道：「學義固難明，然欲明其義，必先就其名而分辨之。大約名有五等：一是天子諸侯之學，一是國學與鄉遂州黨之學，一是明堂學，又名四學、五學、四門學，一是小學、大學，一是三代學、四代學。」天子之學爲辟雍，諸侯之學爲頖宮，辟雍如璧，以水周環其宮，而頖則半之，第環前而闕其後。後世的國子學、太學即辟雍頖宮。至於鄉以下，則有四學，一曰鄉校，校者，教也。一曰州序，其名本商之州學而義主於射。序者，射也。一曰黨庠，庠主養庶老。一曰家塾，周制，五家爲比，五比爲閭，四閭爲族。族者，五百家也。合五百家而統名爲塾，非一家所立。《尚書大傳》謂大夫致仕者爲父師，教於右塾，士致仕者爲少師，教於左塾。明堂：在國之南郊，天子所建，用以饗上帝、朝群后、迎時氣而頒政教，然往於學校互相表裏。故其制，環水四周，亦名辟雍。三代學，即夏校、殷序、周庠三種鄉校。本止二代，合周而爲三。四代學即增有虞氏一學，而合周爲四。又有小學、大學之別。上庠、下庠，以及東膠、虞庠皆大學，於成均、辟雍有異名而無異學。小學是天子、諸侯

世子之學。《漢書・藝文志》：「古者，八歲入小學，周官保氏掌養國子，教以六書。」故唐武德中於秘書外省別立小學，宋置諸王宮小學，其教多尚文字。

其次，考證了釋菜、釋奠之禮。溫州瑞安縣教諭吳鼎問釋某釋奠之禮是否設像。毛奇齡答道，釋菜釋奠，與祭於堂者不同。設像而祭於堂者，廟也。釋菜釋奠，但束帛以棲，神而饗之，饗畢即撤。古立學無廟，其祭先聖先師皆不立主、不設像，無常匣常寢。天子釋奠則合樂享幣，下此則但用醴饌芹藻，比之弟子束修見師之禮。至於釋菜，則只捧菜爲贄，如菜羹瓜祭，所謂薄祭而下逮者。故《禮》稱皮弁而祭之。不舞、不授器、不卜時、不備儀物，但一獻而無介語，凡禮官學士皆可行之。

再次，考證了鄉飲酒禮。吳鼎問，學有鄉飲酒禮、養老之禮，而或以爲即賓興之禮，賓興於養老何涉，且此學校而題之以鄉，得無國學便不行？毛奇齡答道：「此學校之禮，即賓興之禮，舊所稱尚賢是也。但又有尚齒禮，別一鄉飲酒禮，且於古所稱養老者，又截然不同」，「大約賓興所始，由於貢士。鄉大夫正月之吉，進受教法於司徒，所謂六德、六行、六藝者，退而頒之於鄉，請鄉中致仕之官教於里門，其以大夫致仕者稱曰父師，以士致仕者稱曰少師，而總稱之曰鄉先生。鄉先生取鄉中弟子而教之，考其德行，察其道藝，到三年大比而興其賢者、能才者於鄉大夫，鄉大夫帥其僚屬以禮，禮賓之而獻其賢者、能者於王。其曰禮，禮者即鄉飲酒禮也。曰賓之者，即賓興也。是賓興之禮，即鄉飲酒禮無疑矣。但其聚稱曰鄉者，以州黨貢士原統於鄉。至貢於其君，則其君或再行其禮，而然後獻王，然不在國學。」至於尚齒之禮，則黨正爲政而行於黨序，非鄉校所得行者。每歲大蠟，聚民而飲酒於序，聽其狂飲，及祭畢則官必以禮節之，使飲酒於序以正齒位此所謂尚齒之禮，又名序禮，但因黨爲鄉屬，故又名鄉飲酒禮，「其於養老之典似無涉，幾見國老上庠、庶老下庠，而僅

僅於黨序一舉行者。」尚賢於尚齒之鄉飲酒禮之不同在於：尚賢以士，尚齒以農，尚賢以鄉大夫爲主，尚齒以黨正爲主，尚賢取少壯，尚齒則取年五十至九十，尚賢三年一舉行，尚齒每年一舉行。所同者，賓主介僎俎豆筐瑟而已。

此外，文章還考證了「孔子謚」、「孔廟聖賢皆設像」、「廟、學有別」等問題。

《學校問》於毛奇齡的其它諸「問答」一樣，考據精詳，《清史稿》本傳謂之「多發先儒所未及。」（馬　鏞）

二曲全集

〔清〕李　顒

《二曲全集》，二十六卷。清李顒著，門人王心敬編。清嘉慶十五年（一八一〇）刻，現通行本有嘉慶十五年蘭山書院本、光緒二十六年（一九〇〇）小嬾嬛山館重刊本。

李顒（一六二七——一七〇五）字中孚，又字二曲，陝西盩厔（今周至人）。布衣安貧，遍讀經史諸子及二氏之書。父爲明材官，於征討張獻忠時戰死。母歿，李顒乃赴襄城覓其父遺骸。襄城知縣爲死事者立祠，常州知府駱鍾麟曾師事顒，謂祠未能旦夕竣，請南下謁道南書院並講學。乃講學於無錫、江陰、靖江、宜興，「所至學者雲集」（《清史稿·李顒傳》），「詫爲江左百年來未有之盛事」（《二曲全集》卷十《南行述》）。康熙十八

年(一六七九)爲博學鴻儒，稱疾篤，絕食乃得免。康熙四十二年聖祖西巡，召顒見，顒以衰老，遣子將所著《二曲集》、《四書反身錄》奏進，上特賜「操志高潔」以獎之。李顒三十歲後以課徒講學爲業，曾主持關中書院，弟子遍於關內。其教人「一以反身實踐爲事」(《清史稿·李顒傳》)，謂孔孟立言垂訓，蓋欲學者體諸身，見諸行，有體有用，有補於世。時孫奇逢之學盛於北，餘姚黃宗羲之學盛於南，顒與之鼎足爲三大儒，又與李因篤、李柏並稱關中「三李」。著作除全集外還有《四書反身錄》。生平《清史稿》卷四百八十有傳。

《二曲全集》爲李顒的文集。卷一悔過自新說，卷二學髓，卷三兩序語，卷四靖江語要，卷五錫山語要，卷六傳心錄，卷七體用全學，卷八讀書次第，卷九東行述，卷十南行述，卷十一東林書院會語，卷十二匡時要務，卷十三關中書院會約，卷十四盩厔答問，卷十五富平答問，卷十六至十八書，卷十九題跋、雜著，卷二十傳，卷二十一墓志銘等，卷二十二觀感錄，卷二十三襄城記異，卷二十四義林記，卷二十五李氏家傳，卷二十六賢母祠記。

《全集》中一半以上爲講學教授的記載，其教育思想主要有以下幾點。

一、「必不可一日無學」。李顒非常重視教育的作用，從人的發展和社會需要的角度，闡述了教育的必要性。他認爲，一方面，人性皆善，但只有肯學習，方能保住善性：「孩而知愛。長而知敬，見赤子之入井而知惕，一切知是知非、知好知惡之真知，日在人心」(卷九《東行述》)，是聖人與衆人共有的，但「聖人肯學，所以兢業保任，能全此知，是以謂之聖；衆人不肯學，所以隨起隨滅，自負其知，是以謂凡。是聖凡之分，在學與不學之分，非知之有分稟來之原不同也。」(同上)另一方面，「天下之事變無窮，一人之知識有限，學則耳目日新，心思益開，合天下之長爲己長，集天下之善爲己善」(《四書反身錄》卷三)，所以人必須學習。從社會需要

的角度看：「民之於仁，甚於水火。人或可以一日無水火，必不可一日無學。不可一日無學，則不可一日不講。講則人之所嚮，日陶月汰，天理常存，而人心不死。不講則貿貿焉莫知所之，率意冥行，不免任氣滋欲，隨俗馳逐而已。」（卷十二《匡時要務》）從救世道人心、移風易俗出發，他在清初講學之風已衰的情況下，仍大力提倡道：「立人達人全在講學，移風移俗全在講學，撥亂返治全在講學，旋乾轉坤全在講學。爲上爲德、爲下爲民，莫不由此。此生人之命脈、宇宙之元氣，不可一日息焉者也，息則元氣索而生機灌矣。」（同上）

二、培養明體適用人才。李顒所說的人才有兩種：「道德之賢」和「經濟之賢」。「道明德立，學貫天人，是謂道德之賢。識時達務，才堪匡世，是謂經濟之賢。」（《四書反身錄》卷一）這兩者皆有用於世。道德之賢或爲皇帝專講明古聖帝明王修己治人之大經大法，或掌國學，造就人才。經濟之賢上委以機務，次則隨其器能，任之以事，分理庶物。理想的人才，則是「明體適用」之人。所謂明體適用，就是「窮理致知，反之於內，則識心悟性，實修實證，達之於外，則開物成務，康濟群生。」（卷十四《盩厔答問》）實際上即是能深通孔孟和理學，並能以之經世致用。明體與適用必須結合：「明體而不適於用，便是腐儒；適用而不本明體，便是霸儒。」（同上）明體適用結合，就是德才兼備，「德成材達」。爲培養明體適用的人才，李顒向後學口授了讀書目，名爲《體用全學》。其中包括明體類圖書二十四種，以《象山集》、《陽明集》、《龍谷集》、《近溪集》、《慈湖集》、《白沙集》爲「明體中之明體也」。以《二程全書》、《朱子語類大全》、《朱子文集大全》等爲「明體中之功夫也」。認爲，「自象山以至慈湖之書，闡明心性，和盤傾出，熟讀之，則可以洞斯道之大源。夫然後日閱程、朱諸錄及康齋、敬軒等集，以盡下學之功」，使可「下學上達，內外本末一以貫之，始成實際。」其適用類圖書十七種，包括《大學衍義》及《衍義補》、《經世挈要》、《經世八綱》、《歷代名臣奏議》等，內容上至天官、輿地，以及禮樂、兵

農、漕屯、選舉、書數等無所不包，特重時務、兵法、律令。認爲「學人貴識時務，奏議皆識一時之務者也，當熟玩之，」「經世之法，莫難於用兵……學者於此，苟能深討細究而有得焉，則異日當機應變，作用必有可觀。」又謂：「律令最爲知今之要，而今之學者，至有終其身未之聞者，讀書萬卷不讀律，致君堯舜終無術。」然而，讀經濟類書還須能變通，「神而明之，存乎其人，識時務者在於俊杰，夫豈古板書生所能辨乎？」

三、悔過自新。這是李顒創造出的道德教育論。他說：「先覺倡道，皆隨時補救，正如人之患病，受症不同，故投藥也異」。「若夫今日，吾人通病在於昧義命、鮮羞惡，而禮義廉耻之大閑多蕩而不可問。苟有真正人君子深心世道、志切拯救者，所宜力扶義命、力振廉耻。」（卷十《南行述》）悔過自新說就是針對明清之際大崩地解、倫理道德受到猛烈衝擊，一些知識分子屈從清廷的壓力，寡廉鮮耻，追名逐利，沉溺科舉等現象而提出的。其學說以性善論爲基礎，認爲人性「本至善無惡、至粹無瑕」，但「人多爲氣質所蔽、情欲所牽、習俗所囿、時勢所移，積誘物化，旋失厥初」，「以至卑鄙乖謬，甘心墮落於小人之歸。」（卷一《悔過自新說》）如果能「加刮磨洗剔之功，則垢盡穢去，瑩體靈光自爾如初矣。」（同上）悔過自新就是「欲人復其無過之體，而歸於日新之路。」（同上）即恢復其至善之性。其方法主要是以倫理道德爲標準，進行自省：「必須於起心動念處潛體密驗，苟有一念未純於理，即是過，即當悔而去之，苟有一息稍涉於懈，即非新，即當振而起之。」（同上）與自省相配合，他提倡學者靜坐，認爲「不靜極則不能超悟，況過與善，界在幾微，非至精不能剖析。」（同上）在他制訂的《學程》中規定，學者每晚都須靜坐，默檢此日意念之邪正、言行之得人，如稍有差失，「即焚香長跽，痛自責罰。如是日消月汰，久自成德。」（卷十三）此外，他又提倡學者相聚切磋，「奮志求新，痛自洗剔創艾，不作蓋藏。」（《關中書院會約》）他的這套道德教育論，是爲了救正人心，他認爲「夫天下之大根

本，莫過於人心；天下之大肯綮，莫過於提醒天下之人心。」（卷十三《匡時要務》）實際上也是爲了「明體適用」。

四、學貴實效。李顒教學，講究實效，《全集》中記載的方法主要有：其一，道德教育要自求入門，對症下藥。當有人問，學當從何入門下手時，他回答：「我這裏論學，本無定法，本無一定下手之要，惟要各人自求入門，自圖下手耳」。「只要各人迴返照，自覓各人受病之所在，知有某病，即思自醫某病，即此便是入門，便是下手。若立定一個入門下手之程，便不對證矣，譬猶所患在虛寒，教以服溫補之劑，若以此概投之强壯之人，誤人不淺。」（卷三《兩庠彙語》）其二，不滯故紙，不空談義理，以理道爲務。如他批評當時一些講學者，或只是「掣章句、論書旨，如此只是講書，非講學也」。或「言太極、談理性、辨朱陸異同、指陽明近禪、葛葛藤藤，惟鼓脣吻，此其一病也」（同上）。他指出，真正的講學應該是「不泥章句，不滯故紙，能以理道爲務」，同時又結合實際，結合「目前各人進步之實」（同上）。其三，貴博不貴雜：「格物窮理，貴有補於修、齊、治、平，否則誇多鬥富，徒雄見聞，若張茂先之該博，陶弘景之以一事不知爲耻，是名玩物。如是則喪志愈甚，去道愈遠矣。」（卷五《錫山語要》）强調教學一定要有助於經世宰物、輔世澤民。其四，引導學者反身實踐。他認爲，「聖人之學，下學上達，其始不外動靜云爲、日用平常之事，則其究則必曰『窮理盡性以至於命』。」（卷一《悔過自新說》）因此，爲學「不必騖高遠、說精微、談道學、論性命，但就日用常行、綱常倫理極淺近處做起。」（卷六《傳心靈》）他所說的極淺近處起，即體察自己的言行，做到慎獨，真正實踐倫理道德。其五，注重身教。他說：「師之於及門，有言教，有身教。言教固所以教其行，然不若身教之得於觀感者尤深。」（《四書反身錄》卷一上）他舉例道：「夫子而後，若曾子之於公明宣，亦其次也。公明宣及曾子之門，見曾子居庭親在，叱咤之

聲未嘗至於犬馬，說之而學，見曾子之應賓客，恭儉而不懈惰，說之而學，見曾子之居朝廷，嚴臨下而不毀傷，說之而學。故不言之教，不從耳入，而從心受，根於心，斯見於行矣。」（同上）

五、學貴自得。李顒論爲學，重自得於心：「學須自得，自得則如掘井及泉，時出而無窮。」（《四書反身錄》卷四）其自得之學是相對於聞見之學的。他認爲學習需要聞見，但不專靠聞見。「聞見之見。非豁然頓契，一撤盡徹之見」（卷十六《答張伯飲》），只不過是「日積月累，填塞之得」，或「摹擬倣效，踐迹襲義之成」（同上），並沒有經過自己頭腦的思考和加工，成爲自己的東西。而自得之學則得之於自己對學問的思索和融滙貫通，「豁然頓契」，形成對整體的認識，對事物本質的洞察。要做到自得於心，「須勇猛奮勵，立堅定課，每日靜多於動，恭默寂坐，無思無慮，一念一生，則全體自現。」（同上）此外，也須善疑好問。他贊同「疑者進道之階，大疑則大進，小疑同小進」的觀點。同時，提倡好問好察：「修身明道，不容不問不察。」「經世宰物，不容不問不察。」（《四書反身錄》卷一）「聚衆人之智以爲己智，則其智也大矣。」（同上）學貴自得之說，是李顒長期爲學的經驗總結，也是針對只知諷誦摹放，博取功名的學風而提出的批評和指導。

《二曲全集》中的教育思想，以救世爲核心，以求實爲特徵，對清初的教育與學風發展，產生一定的影響。有關的研究資料有：《國朝學案小識》卷四，《清儒學案》卷二十九，《中國書院史》第十三章等。（馬鏞）

顏元集

〔清〕顏元

《顏元集》，清顏元著。王星賢、張芥塵、郭徵點校，中華書局一九八七年版。此外，顏元著作還有光緒五年（一八七九）《畿輔叢書》版和一九二三年四存學會《顏李叢書》版。

顏元（一六三五——一七〇四），字易直，又字渾然，號習齋，河北保定博野縣人。其父曾被蠡縣一朱姓小官吏收爲養子，顏元因曾姓朱。四歲時其父隨清兵至關東，十二歲時其母改嫁，在艱苦的條件下，他耕田灌園，勞苦淬礪，二十四歲開館教學，從此邊授徒邊躬耕達四十多年。其學初崇陸王，繼信程朱，至三十四歲終悟思不如學，學必以習，因改其齋名爲習齋。著《存性》、《存學》等抨擊程朱，倡實學實行，率弟子分習禮樂射御書數，以「挽天下之士氣，而復孔門之舊」（《存學編》卷一）。中年及門日衆，乃定教條，除人倫外，教以藝學。花甲之年到肥鄉主持漳南書院，設文事、武備、經史、藝能等科，將水學、火學、地理、兵法、技擊等列入教學科目，力求以此通日用之實務。後因書院被大水淹沒，乃辭歸。顏元與其弟子李塨創立了講求實學的顏李學派。生平資料見《清史稿》卷四八〇和《顏元集》下册李塨、王源所訂年譜。

《顏元集》是顏元著作的彙編，主要有《存性編》、《存學編》、《存治編》、《存人編》、《四書正誤》、《習齋記

餘》、《記餘遺言》等，還有其門人爲錄的《顏習齋先生辟異錄》、《顏習齋先生言行錄》等。

顏元的教育思想以習行、實用爲特徵，其思想是建立在對程朱的批判的基礎上的。書中以大量篇幅指出，以靜坐讀書、居敬窮理爲主的程朱理學教育誤國誤人：一味靜坐讀書，使人脫離實踐，行與學離，學與政離，「久必至壓事，必至廢事，遇事即茫茫然，賢豪且不免，況常人乎！」（《習齋年譜》卷下）「讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辨經濟愈無力，試歷宋明已事，可爲痛哭！」（《朱子語類評》）結果使國家無真才可用：「至於靖康之際，尸比肩摩皆主敬習靜之人，而朝陛疆場無片籌寸績之士。」（《存學編》卷一）靜坐讀書還使士習日壞：「究之使五百年中，平常人皆讀講《集注》，揣摩八股，走富貴利達之場，高曠人皆高談靜敬，著書集文，貪從祀廟廷之典，」「不惟周、程、張、朱之功效乃見，鄉原、佛老之流禍乃極矣。」（《朱子語類評》）民衆體質日弱：「多看詩書，最損精力，更傷目。」（《習齋年譜》卷下）朱子教人「全副力量用在讀書，每章讀取三百篇，又要讀盡天下書」，「但到三十上下，耗氣勞心書房中，萎惰人精神，使筋骨皆疲敝，天下無不弱之書生，無不病之書生，一事不能做」。「千古儒道之禍、生民之禍，未有甚於此者也。嗚呼，傷哉！」（《朱子語類評》）爲批判程朱的教育，顏元拾出三代和孔子，說周孔之教是「實文、實行、實體、實用」，以孔子爲旗號，來倡導其習行教育。故梁啓超謂顏元「所樹的旗幟曰『復古』，而其精神純爲『現代的』。」（《中國近三百年學術史》）

書中提出了培養「真才真器」的教育目的。這一目的是與其政治主張相聯繫的。其政治主張是富國安民：「如天不廢予，將以七字富天下：墾荒、均田、興水利，以六字疆天下：人皆兵，官皆將，以九字安天下：舉人才，正大經，興禮樂。」（《年譜》卷下）其中，人才是根本：「人才者，政事之本也。政事者，民命之本

也。」(《習齋記餘》卷一)顏元要培養的人才，決不是書生，「古今旋乾轉坤，開務成物，由皇帝王霸，以至秦漢唐宋明，皆非書生也。」(《言行錄》卷下)「讀書欲辦天下事，如緣木而求魚也。」(《朱子語類評》他要培養的是「通儒」和專才。其通儒是通才：「上下精粗皆盡力求全」(《存學編》卷一)，「如兵農禮樂、水火工虞之類，皆須探討，使有其具。」(《習齋記餘》卷四)通儒又是政治人才：「隱足以型俗開後，見足以致君澤民。」(同上)其專才則是有專門技藝之才：「如禹終身司空，棄終身教稼，皋終身專刑，契終身專教，而已皆成其聖矣。」(《言行錄》卷下)只要專一藝，就能澤及蒼生。由此可見，顏元要培養的是經世致用的人才。

爲培養實用人才，書中提出以實代虛的教育主張和教育內容。他主張：「守孔子下學之成法，而身習夫禮、樂、射、御、書、數以及兵農、錢穀、水火、工虞之屬而精之。凡弟子從游者，則令某也學禮，某也學樂，某也兵農，某也水火，某也兼數藝，某也尤精幾藝，則及門皆通儒」，如此，「君相必實得其用，天下必實被其澤。」(《存學編》卷一)其教育具體內容爲「堯舜六府三事」、「周公三物」和「孔子四教」。六府：水、火、金、木、土、谷。其中包含了豐富的應用科技知識，據顏元的弟子李塨解釋說，「水」包括溝洫、漕挽、治河、防海等，「火」包括焚山、燒荒、禁火、改火等，「金」包括冶鑄、泉貨等，「木」包括茶榷、抽分等，「土」包括井田、山河、屯田等(《廖志編》)。這些是財用之所自出，故曰府。三事：正德、利用、厚生。正德，正民之道德；利用，工商貨財；厚生，厚民之生，使不饑不寒。周公三物語出自《周禮·大司徒》，包括六德：知、仁、聖、義、忠、和；六行：孝、友、睦、婣、任、恤；六藝：禮、樂、射、御、書、數。孔子四教，指文行忠信。總的來說，其教育分爲道德教育、應用科技教育、軍事體育教育等。《漳南書院記》所載的學科設置是其教育主張的實踐：「東第一齋西向，匾曰文事，課禮樂書數、天文地理等科。西第一齋東向，牓曰武備，課黃帝、太公以及孫吳五子兵法，並攻守營

陣、陸水諸戰法、射御技擊等科。東第二齋西向，曰經史，課《十三經》、歷代史、誥制章奏、詩文等科。西第二齋東向，曰藝能，課水學、火學、工學、象數等科」。門內直東曰理學齋，課靜生，編著程朱陸王之學。直西曰帖括齋，課八股舉業，皆北向，……見爲吾道之敵對，非周孔本學，暫收以示吾道之廣，且以應時制」。由此可見，其教育以實用爲主，力求使學者道藝雙修、文武兼備，成爲經世濟民的人才，並以此來改革宋明以來的空疏的教育內容。

與實用的教育內容相配套，書中提出以動代靜的教育方法論。首先，作者提出要區別書與道、讀與學、學與習、習與能的不同。書只是載道的「簿籍」，並非道，「然但以讀經史、訂群書爲窮理處事以求道之功，則相隔千里，以讀經史、訂群書爲即窮理處事，曰道在是焉，則相隔萬里矣。」(《存學編》卷三)他以學琴作比方，指出，爛熟琴譜，講解分明，不能算學琴，琴譜不能算琴，同樣，書不等於道。又指出，讀書不等於是學習：「今之讀書千卷，注書百軸，自負爲學者矣，僕止謂之書生」。「惟見夫習升降周旋，僕事冠婚喪祭、宗廟會同者，僕稱爲學禮者，見乎習於吹鼓歌舞，從事五音六律、七聲八音者，僕稱爲學樂者。」(《習齋記餘》卷四)學與習也不同：依樣畫葫蘆是學，親手實踐掌握技巧是習：「亦譬之學琴然，歌得其調，撫嫻其指，弦求中音，徽求中節，聲求協律，是謂之學琴矣，未爲習琴也。手隨心，音隨手，清濁疾徐有常規，鼓有常功，奏有常樂，是之謂習琴矣。」(《存學編》卷三)然而習琴並非能琴，須長期習琴，熟能生巧，才能琴。由此得出：「思過，讀過，總不如學過；學便作也終殆，不如習過；習三兩次，終不如與我爲一，總不如時習方能有得，習與性成，方是乾乾不息。」(《言行錄》卷下)從而說明「習」在爲學中的重要作用。其「習」有反覆練習的意思：「重習其所學，如鳥數飛以演翅。」(《四書正誤》卷三)又有「行」的意思，故常把習與行聯起來。還因有行的意

思，故習又意味着動。鑒於宋儒習靜所產生的弊病，顏元大力提倡習動：「孔門習行禮、樂、射、御之學，健人筋骨，和人血氣，調人情性，長人仁義，一時學之，受一時之福；一日習行，受一日之福。……小之卻一身之疾，大之措民物之安，爲其動生陽和，不積痰鬱氣，安內捍外也。」（《言行錄》卷下）「一身動則一身强，一家動則一家强，一國動則一國强，天下動則天下强。」（同上）如何習行呢？顏元的方法主要有三。其一，精講多練：「爲學爲教，用力於講讀者二三，加功於習行者八九。」（《存學編》卷一）書不能不讀，但不能多讀，多讀書即少實踐：「以人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身世上少一分。」（同上）重要的是親身實踐：「如《弟子入則孝》一章，士夫一閱，終身做不盡；《能行五者於天下》一章，帝王一觀，百年用不了，何用讀著許多。」（《言行錄》卷下）其二，講習結合：即「《詩》、《書》六藝，亦非徒列講聽，要惟一講即教習，習至難處來問，方再與講。」他以孔子爲例：「孔子惟與其弟子今日習禮，明日習射，間有可與言性命者，亦因其自悟已深，方與言。」（《存學編》卷一）在習中遇到難點，或待其自悟，再予講解，是對儒家待憤悱而後教的繼承和發展。其三，在做中學。除了練習，還須在實踐中鍛煉。他說：「書房習數，入市便差，則學而必習，習而必行，固也。」（《言行錄》卷下）書數等技藝須在行中學會，倫理道德亦須在做中學：「化質養性，必在行上得之；不然，雖讀書萬卷，所知似幾於聖賢，其性情氣量，仍毫無異於鄉人也。」（同上，卷上）故其《顏習齋教條》有「孝父母」、「敬尊長」、「主忠信」、「申別義」等規定，要求學者每天認真地去做，「務行實事。」

《顏元集》還提出以徵舉代科舉的主張。書中尖銳指出，科舉使人沉溺於「套襲構篇」，「終身不曉習行禮義之事，至老不講致君澤民之道，且無一人不弱不病。滅儒道、壞人才、阨世運，害殆不可勝言也。」（《言行

錄》卷下）爲得真才，必廢科舉。顏元設想的徵舉制，以德才兼備爲標準，層層推薦爲選才方法。先由「鄉三老人」每縣選一人，供縣令所用。三年後，由縣令親試、百姓實徵，再由縣令推薦至府。經任用，確有實才，再推薦至朝廷。如經兩舉而用不及者，許自辭歸進學。並有獎懲措施：「老人、令、守薦賢者受上賞，薦奸者受上罰。」（《存治編》）徵舉制比起科舉考試，其最大的特點是，試之以事，取實用之才。這與顏元的人才培養思想是一脈相承的。

顏元在程朱理學占統治地位時期，不顧「一身之禍」（《存學編》卷一），奮起批判空疏的教育，勵實行，濟實用，倡身心道藝全面發展。梁啓超稱之：「對於二千年來思想界爲極猛烈極誠摯的大革命運動。」（《中國近三百年學術史》）其學在清中後期有較大的影響。

有關研究資料有：李國鈞《顏元教育思想簡論》，沈灌群、毛禮銳主編《中國教育家評傳》，姜廣輝《顏李學派》，戴望《顏氏學記》，梁啓超《清代學術概論》，劉師培《清儒得失論》，蔡尚思《中國文化史要論》，張舜徽《清儒學記》等。（馬　鏞）

養正類編

〔清〕張伯行

《養正類編》，十三卷。清張伯行編。通行本有《正誼堂全書》本、《叢書集成初編》本等。

張伯行（一六五一——一七二五），字孝先，號恕齋，晚號敬庵，謚清恪。河南儀封（今河南蘭考縣）人。康熙二十四年（一六八五）進士。歷任山東濟寧道，江蘇按察使，福建、江蘇巡撫，禮部尚書。他一生對教育很重視，曾創建儀封請見、福州鰲峰、蘇州紫陽書院等。他學宗程朱，謂「學者恪守程朱，是人賢之大道，泛濫諸家便走錯了路頭」（《因學錄集粹》）。認爲周、程、張、朱得孔、曾、思、孟之正傳，强調濂洛關閩之書乃聖賢精蘊所聚，因纂輯濂洛關閩集解，以配《學》、《庸》、《論》、《孟》，稱爲「後四書」。爲宣揚程朱理學，教育後生，輯《道統錄》、《道統源流》，以明理學之宗傳；輯《伊洛淵源錄》、《伊洛淵源續錄》，以聯結諸儒之統緒；輯《養正類編》、《小學集解》、《小學衍義》和《訓蒙詩選》，以端蒙養之教；輯《學規類編》、《近思錄集解》、《續近思錄》、《廣近思錄》、《性理正宗》及《諸儒講義》，以立「正學」爲楷模；輯《家規類編》、《閨中寶鑒》，以示修齊之規範。自著有《正誼堂文集》、《正誼堂續集》、《困學錄》等。《清史稿》卷二百六十五有傳。

《養正類編》是一部蒙學教育著作。「養正」語出《易·蒙》：「養正於蒙，聖功也。」張伯行說：「有胎教以

端蒙養之原，復有啓蒙以立聖學之本，人才之成也易易矣。」（《養正先賢序》又說：「猶恐後生知識未定，狃於習尚，日復一日積成風俗，不得不爲之杜漸防微也。」（《養正類編序》）反對爲學志於科舉功名，主張以收放心，尊德性作爲學之根本，自幼學始即應樹立學習的正確方向。他認爲《養正類編》「理固切近，旨則精微。願學者童而服習，爲身心立性命之正，爲國家豫德藝之選，庶幾天德王道一以貫之。」（《同上》）

張伯行仿朱熹、劉子澄《小學》體例，採輯前人嘉言懿行及訓蒙著述，於康熙末年編成《養正類編》。內容如下：

卷一輯錄朱熹的《童蒙須知》和《文公訓子帖》，教育兒童「灑掃應對進退之節，愛親敬長親友之道」，使從小在衣服冠履、言語步趨、灑掃整潔、讀書寫字、雜細事宜等方面養成符合封建社會道德的日常習慣。

卷二輯錄程朱、呂祖謙、真德秀、許衡、陸世儀有關小學的論述。

卷三輯錄屠羲英的《童子禮》，分檢束身心之禮十二種：盥櫛、整服、叉手、肅揖、拜起、跪、立、坐、行、言語、視聽、飲食，事父兄師長之禮十一種：灑掃、應對、進退、溫清、定省、出入、饋饌、侍坐、隨行、邂逅、執役；書堂肄業之禮七種：受業、朔望、晨昏、居處、接見、讀書、寫字。

卷四輯錄沈龍江的《義學約》，主要講義學的教育目的、教學內容與方法、學生儀節等。

卷五輯錄王虛中的《訓蒙法》，講教育蒙童之法十種：叉手、著衣、祗揖、小兒讀書、溫書、記訓釋字、寫字、說書、改文字、作詩。

卷六輯錄程若庸的《性理字訓》，分造化、情性、學力、善惡、成德、治道六章，淺述理學有關太極、天道、性命、天理、善政等方面的思想內容。

卷七《學海津樑》，分尊典禮、敦實行、重實學、嚴講貫、定課程、嚴出入、惜身體、親師友八章，輯錄理學家有關修養、爲學的論述。

卷八輯錄歷代孝子舜、周文王、曾子、樂羊子、淳于意、毛義府、黃香九、吳孟府、王祥、阮孝緒、范純仁等人的事迹。

卷九輯錄悌弟方面的事迹，涉及的人物有鄭均、姜肱、孔融、司馬光等。

卷十輯錄睦族方面的事迹，涉及的人物有范仲淹、李昉等。

卷十一輯錄積善方面的事迹，主要涉及的人物有孫叔敖、李士謙、張道源等。

卷十二輯錄勸學方面的事迹，涉及的人物有董仲舒、車胤、歐陽修、司馬光等。

卷十三輯錄呂得勝的《小兒語》、呂坤的《續小兒語》和《好人歌》、《收塞北五首示兒》、《望江南五首示兒》，文字通俗葉韵教育蒙童養成良好的品德和習慣。

總括本書內容，可歸爲兩大類，一類是理學家的學規、學則及有關蒙童教育的論述，如朱熹的《童蒙須知》、屠羲英的《童子禮》、程若庸《性理字訓》等，另一類是有關孝悌、爲學言行，作爲前者的具體說明和榜樣，如孔融讓梨、車胤囊螢等。兩類相互映照。編者說：「今《養正編》所載，大抵皆古人嘉言懿行，足以起發蒙童。爲蒙師者，宜於每日功課之餘，令幼童各書一條，帖於壁上，以便觀覽，一日三十條完，則令寫於課本。下月復然，一年之內共得三百六十條。食息起居，舉目即是，不但記誦之熟，將從容默會，久而其化，其所以觀感而興起者多矣。」（《讀養正類編要言》）書末附有讀書日程表，分小學、四書、經及文章四項，由蒙童逐日自行填寫。（黃明喜）

學規類編

〔清〕張伯行

《學規類編》，二十七卷。清張伯行編。通行本有《正誼堂全書》本、《叢書集成初編》本等。

張伯行生平，見「養正類編」條。

《學規類編》因類輯錄宋元明程朱學派有關修身、治學的規則和方法，成於康熙四十六年（一七〇七）。張伯行任福建巡撫時，於三山會城設正誼堂，以程朱倡導理學教育，編纂《學規類編》作爲教學用書。他在序中說：「採摭昔聖昔賢所以爲學之目與夫從入之途、用功之要，類集成帙，以示學者，使黨庠塾序之間，人守一編，學共一規。」

全書卷目如下：

卷一，朱熹《白鹿洞教條》、程端蒙、董銖《程董二先生學則》、真德秀《教子齋規》。

卷二，胡居仁《續白鹿洞學規》、《白鹿洞講義》、《麗澤堂學約並序》。

卷三，章璜《爲學次第八條》、胡松《諭諸生》、高賁亨《十戒》。

卷四，諸儒讀書法一。

卷五，諸儒讀書法二。
卷六，讀經、論解經、讀史。
卷七，程端禮讀書日程述語、集慶路江東書院講義。
卷八，陳淳《嚴陵講義》。
卷九，諸儒總論爲學之方一。
卷十，諸儒總論爲學之方二。
卷十一，存養。
卷十二，持敬、論靜。
卷十三，省察。
卷十四，知行、言行。
卷十五，致知。
卷十六，力行、克己、改過、雜論處心立事。
卷十七，理欲義利、君子小人之辨，論出處。
卷十八，老子、列子、莊子、墨子、管子、孔叢子、申韓、荀子、董子、揚子、文中子、韓子、歐陽子、蘇子、王安石附。
卷十九，史學、字學、科舉之學、論詩、論文。
卷二十，程子四箴、朱子敬齋箴、張南軒主一箴、真西山勿齋箴、思誠齋箴、夜氣箴、陳茂卿夙興夜寐箴、

薛文清謹言箴、慎行箴、徵忿箴、改過箴、存理箴、持敬箴、慎微箴、六理箴、程子顏樂亭銘、張子東銘、楊龜山銘、呂藍田克己銘、朱子敬恕齋銘、學古齋銘、求放心齋銘、尊德性齋銘、志道齋銘、據德齋銘、依仁齋銘、游藝齋銘、崇德齋銘、廣業齋銘、居仁齋銘、由義齋銘、蒙齋銘、敬義齋銘、張南軒克齋銘、敬齋銘、敦復齋銘、恕齋銘、主一齋銘、薛文清悅心齋銘、勿欺齋銘、惜陰齋銘、恒齋銘、存誠齋銘、胡敬齋進學齋銘、衣冠銘、書櫥銘。

卷二十一，《增損呂氏鄉約》。

卷二十二，讀書日程。

卷二十三，道體。

卷二十四，總論聖賢。

卷二十五，諸儒。

卷二十六，辨別異端。

卷二十七，程顥《請修學校尊師儒取士劄子》、朱熹《學校貢舉私議》。

內容以程朱學派的學規、學則及其言論事迹爲主。名爲「學規」，並非僅限學校規章、守則，其義乃爲取「規者，正圓之器。……人行有不周者，規之使完備」。故全書的內容實包涵學規、讀書法、爲學之方與修養論、評論諸儒與辨別異端四類。

朱熹《白鹿洞教條》(又稱《白鹿洞書院學規》、《白鹿洞書院揭示》列全書之首。此篇以「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」爲「五教之目」，以「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」爲「爲學

之序」，以「言忠信，行篤敬，懲忿窒欲，遷善改過」爲「修身之要」，以「正其誼不謀某利，明其道不計其功」爲「處事之要」，以「己所不欲，勿施於人，行有不得，反求諸己」爲「接物之要」。集中地體現程朱學派的教育方針、培養目標、道德修養的基本原則和方法。（黃明喜）

五種遺規

〔清〕陳宏謀

《五種遺規》，十六卷。清陳宏謀編。各遺規單刻本較多。乾隆八年（七四三）南昌府學教授李安民校集，合刻本始行於世，通行者有同治七年（一八六八）金陵書局本、崇文書局本，光緒二十一年（一八九五）浙江書局本，一九三六年四部備要本等。另有一刊本，去《在官法戒錄》，改收陳宏謀晚年所輯《學仕遺規》，有光緒十九年上海洋布公所振華堂本和宣統二年（一九一〇）學部圖書局本。

陳宏謀（一六九六——一七七一），原名弘謀，因避乾隆「弘曆」諱而改「弘」爲「宏」，字汝咨，號榕門，謚文恭。廣西臨桂（今桂林）人。雍正元年（一七二三）進士。畢生爲官，外任三十五年，歷十二省二十一職，曾任陝西、湖南、江蘇等省巡撫，兩廣、湖廣總督。內遷累官至東閣大學士兵部、工部尚書。在官無論久暫，必究人心風俗得失，以除弊興利，倡行教化，是清代務實派理學名臣。他在湖南頒發《申明書院條規以勵實

學》示，整頓書院。在雲南設立和恢復新舊義學六百五十餘所，使邊民得以就學，並刻《孝經》、《小學》、《綱鑒》、《大學衍義》分佈各屬。其著述主要有《培遠堂全集》和《五種遺規》。《清史稿》有傳。

《五種遺規》包括《養正遺規》、《教女遺規》、《訓俗遺規》、《從政遺規》、《在官法戒錄》五編。採輯前人關於修身、治家、居官、處世、教育等方面的嘉言懿行。以訓蒙爲樹人之本，教女爲齊家之本，端風化、張四維爲正俗之本，砥奔競、清仕途爲施政之本，分門別類，以篇目爲綱，按時序編排。每篇先列撰人姓氏、里貫、官爵等。均有按語。

一、《養正遺規》二卷，成於乾隆四年三月，取《易·蒙》：「蒙以養正，聖功也。」陳宏謀認爲：「天下有真教術，斯有真人材。教術之端，自閭巷始，人材之成，自兒童始。大《易》以山下出泉，其象爲蒙，而君子之所以果行育德者，於是乎在。故蒙以養正，是爲聖功，義至深矣。」（《養正遺規序》）他感於當世所誇材雋，不過泛濫於記誦詞章，而不知孝弟忠信爲何事，遂於公余搜討歷代切於蒙養的文獻資料，擇其要者編成《養正遺規》二卷，用以流佈鄉塾。後繼續搜羅，於乾隆七年又輯成補編一卷。

本編輯有朱熹的《白鹿洞書院揭示》、《滄州精舍諭學者》和《童蒙須知》，程端蒙、董銖的《朱子論定程董學則》，陳淳的《小學詩禮》，真德秀的《教子齋規》，方孝孺的《幼儀雜箴》，顏之推的《顏氏家訓·勉學篇》，程端禮的《朱子讀書法》，朱用純的《治家格言》，呂得勝的《小兒語》，呂坤的《續小兒語》、《社學要略》，陸世儀的《論小學》、《論讀書》，王守仁的《訓蒙教約》，唐彪的《父師善誘法》等。主要內容爲養性、修身、兒童及青少年教育、治學等方面的論述，其目的是讓父兄師長用以教其子弟，「毋輕小節，毋鶩速成」，認識到「雖蒙養之事，而凡所以篤倫理、砥躬行、興道藝者，悉已引其端，由是以之於大學之途，庶幾源潔流清。」（《養正遺規

序》）

本編沿襲理學家教育傳統，把《白鹿洞書院揭示》列爲首篇，按語謂：「特編此爲開宗第一義，使爲父兄者共明乎此，則教子弟得所向方。自孩提以來，就其所知愛親敬長，告以此爲人之始，即爲學之基。切勿以世俗讀書取科名之說，汩亂其良知。」朱熹的《童蒙須知》則對兒童的衣服冠履、言語步趨、灑掃涓潔、讀書寫字、雜細事宜五項作了較細的規定，按語指出：「凡一物一則，一事一宜，雖至纖至悉，皆以閑其放心，養其德性，爲異日進修上達之階，即此而在矣。吾願爲父兄者，毋視爲易知而教之不嚴。爲子弟者，更毋以爲不足知而聽之藐藐也。」

二、《教女遺規》，三卷，成於乾隆七年九月。序云：「在家爲女，出嫁爲婦，生子爲母。有賢女，然後有賢婦。有賢婦，然後有賢母。有賢母，然後有賢子孫。王化始於閨門，家人利在女貞。女教之所繫，蓋綦重矣。」根據傳統的相夫教子的觀念肯定女子教育，反對把女子排除在教育之外，言「天下無不可教之人，亦無可以不教之人，而豈獨遺於女子也」。此編採集歷代教女之書，以道德教育爲主要內容，取平易近人之事，顯淺易曉之理。編成《教女遺規》，以作女子教育讀物，「欲世人之有以教其子，而更有以教其女也」。

各卷篇目如下：

上卷：班昭《女誡》，蔡邕《女訓》，宋若莘、宋若昭《女論語》。

中卷：呂得勝《女小兒語》，呂坤《閨範》。

下卷：王演畴《家訓御下篇》，溫以介《溫氏母訓》，史典《願體集》，唐彪《人生必修書》，王之鈇《言行匯纂》、《女訓約言》。

編者認爲《女誡》「始之以卑弱，終之以謙和。大要以敬順爲主，絶無一語及於外政，則女德之所尚可知矣。」故列於卷首，視爲女子道德教育的經典。稱《女論語》「條分縷晰，便於誦習。言雖淺俚，事實切近，婦孺孩提，皆可通曉」。贊《女小兒語》「無一字不近人情，無一字不合理。其言似淺，其義實深。閨訓之切要，無有過於此者」。又認爲《閨範》一書，子道、婦道、母道皆備，「所載懿行，可以動天地、泣鬼神」，因而不惜用二分之一多的篇幅輯錄此書。

三、《訓俗遺規》，四卷，成於乾隆七年十月。陳宏謀任江蘇按察使，獄訟繁多，頗有感觸，認爲「古今之治化，見於風俗，天下之風俗，徵於人心。人心厚，則禮讓興而訟端息矣。」（《訓俗遺俗序》）由是採有裨化民成俗的名言故訓，輯成此編。刊佈民間，以期「人心日厚，民俗日淳，訟日少而刑日清。」（《同上》）

本編卷目如下：

卷一：司馬光《居家雜儀》，朱熹《增損呂氏鄉約》，陸九韶《居家正本制用篇》，倪思《經鉏堂雜志》，陳摶《心相編》，袁采《袁氏世範》。

卷二：許衡《語錄》，陳櫟《先世事略》，王守仁《王陽明文鈔》，楊繼盛《椒山遺囑》，沈鯉《馭下說》，呂坤《好人歌》，李應昇《誡子書》，王演疇《講宗約會規》，王士晉《宗規》，顧炎武《日知錄》，陸世儀《思辨錄》。

卷三：宋用純《勸言》，張履祥《訓子語》，唐名達《葬親社約》，王中書《勸孝歌》，魏象樞《庸言》，湯斌《語錄》，魏禧《日錄》，蔡世遠《示子弟帖》，程大純《程漢舒筆記》。

卷四：史典《願體集》，唐彪《人生必修書》，王之鈇《言行匯纂》，熊弘備《不費錢功德例》。

本編內容，主要是記述鄉里、宗族之間致訟之因及如何解決訴訟糾紛，側重以鄉約、宗約、會規、治家格

言、名人遺囑等化導於訟之未起，多爲勸人行孝、忍讓和睦。

四、《從政遺規》，二卷，成於乾隆七年七月。編者認爲官員之才短長雖有不齊，但存心之公，辦事之勤，則隨人皆可奮勉。强調從政應以民心爲己心，不能敷衍塞責，「因循陋習，了官場之故套」。謂此編意在使從政者「推心理之相同，以盡治人之責，而又參之前言往行，以善其措施，則宜民善俗，或有取焉。」（《從政遺規序》）

本編有呂祖謙的《官箴》，何坦的《常言》，王應麟的《困學紀聞》，薛瑄的《要語》，王守仁的《告諭》，耿定向的《耐煩說》，李廷機《宋賢事匯》，袁黃的《當官功過格》，顏茂猷的《官鑑》，于成龍的《親民官自省六戒》等。

五、《在官法戒錄》，四卷，成於乾隆八年四月，由總論、法錄上、法錄下、戒錄四部分組成。輯錄歷代書傳所載胥吏的善行和惡迹，旨在使胥吏見善者而以爲法，見不善者而以爲戒。

編者說：「天下之人，無過善、不善之兩途，而人之慕乎善而遠不善也，則不外於法、戒之兩念。」（《在官法戒錄序》）又說：「凡國計民生，繫於官，即繫於吏。」（《同上》）有鑒於胥吏責任重大，欲用此編對胥吏進行教育，冀其有感而興起，遷善而遠過。

《五種遺規》選輯了漢至清約八十位名人學者的有關著述，較系統地闡述和宣揚了封建社會的倫理道德和行爲規範。

清末曾用作中學堂修身科教材，流傳甚廣。（黃明喜）

戴震集

〔清〕戴震

《戴震集》，清戴震著。通行本有：清乾隆四十二年（一七七七）至四十四年曲阜孔繼涵微波榭叢書本《戴氏遺書》，清乾隆五十七年段玉裁經韵樓本《戴東原集》，一九八〇年上海古籍出版社湯志鈞校本《戴震集》，一九九二年清華大學出版社《戴震全集》。

戴震（一七二三——一七七七），字慎修，又字東原，安徽休寧（今屬安徽省黃山市）人。出身小商販，十八歲隨父至南豐，設私塾教學童維持生活。二十歲回故里，曾問學於江永。二十二歲著作《籌算》，其後差不多每年成書一、二種。三十歲至汪梧鳳家，課其子弟。三十三歲到北京，寄居於徽州會館，饘粥幾不繼。王鳴盛、錢大昕等許多學者聞戴氏之學，紛紛與其交游。此後，他一邊研究實學，著書立說，一邊仍靠教書以維持生活。曾坐館於王安國家，課其子念孫。四十七歲中舉。後六次會試，均未及第。晚年主講於浙江金華書院。五十一歲奉召入四庫全書館任纂修官。五十三歲賜同進士出身，授翰林院庶吉士。五十五歲卒於任所。戴震對經學、音韵、訓詁、天文、曆算、歷史、地理等均頗有造詣，是乾嘉考據學皖派的開創人，清代著名的思想家、教育家。弟子很多，最著名的爲段玉裁、王念孫、孔廣森等。生平事迹見段玉裁《戴東原先生年

譜》、洪榜《戴先生行狀》、王昶《戴東原先生墓志銘》、錢大昕《戴先生傳》、余廷燦《戴東原先生事略》、《清史稿·儒林傳》等。

戴震著述甚多，關涉教育理論的主要有《孟子字義疏證》、《原善》、《與某書》、《與是仲明論學書》、《與姚孝廉姬傳書》等。其中尤以《孟子字義疏證》爲代表，以詮釋《孟子》的形式，闡述有關教育理論基本問題的見解。戴震注重實學教育，常把數學、天文、地理等自然科學列爲學生必學的內容。他汲取西學有關科學知識，撰寫《原象》、《勾股割圜記》、《續天文略》、《水地記》、《自轉車記》等很多有價值的科學著作，校訂了《水經注》、《周髀算經》、《九章算術》、《海島算經》等古籍。

戴震繼承並發展明清之際的啓蒙思想，對程朱理學教育進行了猛烈的抨擊。他針對程朱理學的「道即理」和「理在氣先」之說，提出「氣化即道」和「理在氣中」的觀點，說：「氣化流行，生生不息，是故謂之道。」（《孟子字義疏證》）「陰陽五行，道之實體也。」（《同上》）「生生者化之原，生生而條理者，化之流。」（《原善》）在戴震看來，道和陰陽五行都是物質的，而理只是氣的自然變化，運動的必然法則，是事物的條理。他反對程朱理學「性即理」的說法，認爲人性來自天道，人道來自人性，「天道，五行陰陽而已矣，分而有之以成性」（《原善》），「人道所由立也，咸出於性」（《同上》）。這些見解，從根本上否定了程朱理學的教育理論基礎。

戴震主張血氣心知是性之實體，人性是血氣心知之欲，認爲性的內容包括欲、情、知三方面，「人生而後有欲、有情、有知，三者血氣心知之自然也。」（《孟子字義疏證》）他肯定人欲的存在，欲是自然，理是必然，自然歸於必然，理存於欲。程朱理學把人性分成義理之性和氣質之性，否定人欲的自然性，視欲爲惡，認爲人欲出自氣質之性，因而把「存天理，滅人欲」作爲教育的方向，强調變化氣質之性以恢復義理之性。戴震堅決

反對這種理論，謂「後儒冥心求理，其繩以理嚴於商韓之法，故學成而民情不知，天下自此多迂儒，及其責民也，民莫能辯，彼方自以爲理得，而天下受其害者衆也。」（《與某書》）「後儒不知情之至於纖微無憾是謂理，而其所謂理者，同於酷吏之所謂法，酷吏以法殺人，後儒以理殺人。」（《同上》）

在批判理學的基礎上，戴震提出「體民之情，遂民之欲」的教育主張。他說：「理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。」（《孟子字義疏證》）「聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。」（《同上》）在他看來，言理必以情欲爲基礎，不能離情欲而空言理，聖賢之道不在於無欲，而在於以無私通天下之情，遂天下之欲，使天下人的正當欲望獲得合理的滿足。他認爲教育應當養「通民之欲，體民之情，故學成而民賴以生。」（《與某書》）

戴震主張須用擴充學問，合理地節制情欲以造就人才。他所理想的人才，是智、仁、勇三者兼備。智，就是努力學習以解蔽明理，不以私害欲，不以蔽害智，以達於聖智；仁，就是修人倫日用實事之道，以仁爲最高行爲準則，使行之不私而無失，遂己之欲，推而廣之能遂人之欲，達己之情，推而廣之能達人之情；勇，就是當行則行，當爲則爲，不奴於人而自强不息。他說：「天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失；欲生於氣血，知生於心。」（《孟子字義疏證》）認爲去私莫如强恕，解蔽莫如學，由學而進於明便可解蔽，充分肯定學習的重要性。

他認爲學習可以使德性由蒙昧而達聖智，可以使人從愚昧而至聰明，可以使人的心知認識事物的本質規律。「人之初生，不食則死；人之幼稚，不學則愚。食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人，其故一也。」（《同上》）又說：「形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲

食之養，乃長，日加益，非復其初；德性資於學問，進而聖智，非復其初，明矣。」（《同上》）理學家認爲「自家原是天然完全自足之物，只是因爲理爲形氣所污壞，故學爲以復其初」。戴震指出這種主張必然會貶低形體血氣和學習知識，只「冥心求理」，「詳於治敬而略於治學」，推到極處，是對教育和學習的否定。

戴震認識到人的才質各有等差，「人與人較，其材質等差凡幾？古聖賢知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。」（《孟子字義疏證》）認爲才質上的等差可以通過學習來消除，人的心知明昧各殊，但皆可學以牖其昧而進於明。他不同意「唯上智與下愚不移」的說法，認爲「人雖有智有愚，大致相近。」（《同上》）所謂「下愚不移」，講的是自絕於學，是以不移。指出智愚只是程度上的差異，並非本質上的對立，如因才而進之以學，雖愚必明。

戴震主張學貴精不貴博，認爲知得十件而都不到地，不如精通一件的好。但他並不排斥廣博，說：「聞見不可不廣，而務在明於心。」（《孟子字義疏證》）又說：「僕聞事於經學，蓋有三難：淹博難，識斷難，精審難。」（《與是仲明論學書》）要求「徵之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，巨細畢究，本末兼察」，「傳其信，不傳其疑，疑則闕」，深思自得才能達到「十分之見」（《與姚孝廉姬傳書》）。他反對記問之學，强調學習貴在消化。說：「苟知問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學，入而不化。」（《孟子字義疏證》）認爲學者應善於問學，把外界的知識消化爲自己的養料，方能自得之而居之安，資之深，取之左右逢其源。

在學習方法上，戴震提倡實事求是，認爲爲學須「空所依傍」，「不以人蔽己，不以己自蔽」（《答鄭丈用牧書》），既不應掊擊前人而表暴自我，也不應迷信前人，作他們的尾巴，既不以先人之見爲主，也不以私智穿鑿附會。他認爲學習須有一個正確態度，即「不爲一時之名，亦不期後世之名。」（《答鄭丈用牧書》）沽名釣

審，是應該摒棄的。他認爲：「宋以來儒者，以己之見，硬坐爲古聖賢立言之意，而語言文字實未之知。」（《與某書》）「夫今人讀書尚未識字，輒目訓詁之學不足爲。其究也，文字之鮮能通，妄謂通其語言；語言之鮮能通，妄謂通其心志。」（《爾雅注疏箋補序》）以此提出了由詞以明道的爲學之方：「經之至者，道也。所以明道，詞也；所以成詞者，字也。由字以通其詞，由詞以通其道。」（《與是仲明論學書》）這一學習思想方法，開闢了重考據的學風。他說自己治學，不外以字考經，以經考字，要求一字之義，當貫群經，本六書，然後爲定。强調研讀經書應從文字、音韵、訓詁等基本工夫入手，辨識字義詞意，才能弄通經書的思想內容。如果有一個字理解不正確，就會誤解文意，從而達不到明道的目的。他認爲漢儒有師承，其中也有附會，晉人的穿鑿則更多，宋明以來的學者譏訓詁之學，輕語言文字，不作考校的基本工夫，更是主觀臆斷，往往憑一己私見，硬說成是古聖賢的意見，結果他們於天下事，就按照自己所謂的理而專橫武斷處置，造成大道失而行事乖，以致天下受其咎。

在戴震看來，義理乃是由語言、名物、典章、制度的訓詁考據而來，建立在訓詁考據上的義理才有根據，才是實事求是，這樣可以避免理學空言義理的牽强附會的說教。他不是爲考據而考據，而是把考據作爲建立義理的一種手段，這有別於重訓詁而輕義理的漢學，也不同於重義理而輕訓詁的宋學。戴震學術思想的核心，就是義理，他與理學家爭論的焦點即一個「理」字。《孟子字義疏證》一書是戴震採用考據的方法，批判程朱理學，闡發自己的哲學理論和教育思想的力作，他說：「僕生平著述，最大者爲《孟子字義疏證》一書，此正人心之要。今人無論正邪，盡以意見諛名之曰理，而禍斯民，故疏證不得不作。」（段玉裁《戴先生年譜》）

戴震重視考據的學習思想，在乾嘉樸學家中產生了共鳴，考據學蔚爲一代思潮，而其教育哲學思想卻

未得到認同。章學誠指出：「時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物，有合時好，以爲戴之絶詣在此。及戴著《論性》、《原善》諸篇，於天人理氣，實有發前人所未發者，時人則謂空說義理，可以無作。是固不知戴學者矣。」（《文史通義·書朱陸篇後》）由詞明道作爲一種實證求知的方法，含有很多合理的因素，但也存有很大的局限性，流弊所及，使學者脱離社會實踐而陷人煩瑣考據之中。

有關研究著作主要有：胡適《戴東原的哲學》、周輔成《戴震》、侯外廬《中國思想通史》和毛禮銳等《中國古代教育史》有關章節。（黄明喜）

揅經室集

〔清〕阮元

《揅經室集》，清阮元撰。通行本有：一、清道光間《文選樓叢書》本，一至四集四十卷，續集十一卷，再續集七卷，外集五卷。二、民國初《四部叢刊》本，一至四集四十卷，續集九卷，外集五卷。三、一九三五年《叢書集成初編》本，一至四集四十卷，續集十一卷。四、一九九三年中華書局點校本，以《四部叢刊》本爲底本。阮元謂：「室名揅經者，余幼學以經爲近也。余之說經，推明古訓，實事求是而已，非敢立異也。」（《揅經室集·自序》）揅經室集一至四集和續集最早分别刊於清道光三年（一八二三）、十九年，阮元自輯，其弟亨印

行。外集爲《四庫未收書提要》，刊於道光二年，是阮元在鮑廷博、何夢華等協助下完成的，曾分二次（一八〇七和一八二一年）向內廷進呈，嘉慶皇帝頗爲贊賞，將其藏於故宮養心殿，賜名《宛委別藏》。

阮元（一七六四——一八四九），字伯元，號芸臺，謚文達，江蘇儀徵人。乾隆五十四年（一七八九）進士。歷官乾隆、嘉慶、道光三朝，先後出任山東、浙江學政，兵部、禮部、户部、工部侍郎，浙江、江西、河南巡撫及漕運，湖廣、兩廣、雲貴總督。晚年拜體仁閣大學士、太子太傅。一生雖任中外要職，但不廢學問，提倡學術研究，熱心教育事業。督學浙江，編纂《經籍籥詁》。撫浙，建詁經精舍，撫江西，刻《十三經注疏》並附校勘記。總督兩廣，建學海堂，刊《皇清經解》（又稱《學海堂經解》）。他主持風會數十年，海內學者奉爲山斗，是十八世紀漢學代表性人物。著述除《揅經室集》及主編的《經籍籥詁》、《十三經校勘記》、《皇清經解》外，還主持撰有《疇人傳》、《積古齋鐘鼎彝器款識》、《山左金石志》、《兩浙金石志》等。《清史稿》卷三六四有傳。

《揅經室集》是阮元自編定稿的著述匯編，分《揅經室集》、《揅經室續集》、《揅經室外集》三編。前兩編依經、史、子、集四部各分爲四集，外集爲《四庫未收書提要》。所收篇目，關於教育方面的主要有《擬國史儒林傳序》、《論語解》、《大學格物說》、《國朝漢學師承記序》、《西湖詁經精舍記》、《詁經精舍策問》、《里堂學算記序》、《傳經圖記》、《焦里堂循群經宮室圖序》、《學海堂策問》、《學海堂集序》、《論策問》、《試浙江優行生員策問》、《顧亭林先生肇域志跋》、《復性辨》、《四書文話序》、《明堂論》等。

阮元對上了追慕功名而不務求實的學風及書院多爲科舉附庸的狀況深爲不滿，決心對書院進行改革，先後創辦了與舊式書院完全不同的新型書院：詁經精舍和學海堂，謂「精舍者，漢學生徒所居之名。詁經者，不忘舊業且勗新知也。」（《西湖詁經精舍記》）宣明其宗旨在於崇尚漢學。培養弘揚漢學的人才。與王昶、

孫星衍等漢學名儒迭主講席，培養出了大批真才實學之士，如洪頤煊、洪震煊兄弟、周中孚、徐鯤、周治平、張崟等。詁經精舍獨祀許愼、鄭玄，一洗歷代書院奉祀周程張朱陸王等理學家的傳統，此舉對當時士風和學風的轉變產生了很大影響。學海堂的辦學宗旨及教學內容和方法與詁經精舍一致，但在規制上益趨完善。鑒於書院山長制度弊端日多，阮元制定《學海堂章程》，規定永不設山長，由學長八人共同主持教學，如一人有出仕等事，再由七人公舉他人補額。這也是對清代書院制度的一大改革。

阮元在教育內容上，提倡經史實學，包括西學在內的自然科學。「問以十三經、三史疑義，旁及小學、天部、地理、算法、詞章，各聽搜討書傳條對，以觀其識」（孫星衍《詁經精舍題名碑記》），諸生「或習經傳，尋疏義於宋、齊；或解文字，考故訓於《倉》、《雅》；或析道理，守晦庵之正傳；或討史志，求深寧之家法，且規矩漢、晉，熟精蕭《選》，師法唐、宋，各得詩筆。」（《學海堂集序》）認爲「後之發策問者又轉襲於前次之策題，陳陳相因」，「爲了此公令而已」，「非有惠於士，反有害於士矣。」（《論策問》）他說：「以《四書》義取士，垂數百年。明初剿襲成書，爲《五經大全》，錮蔽士人耳目。……得人之法，在於命題，務隱僻則困英士，偏一體則棄衆才。」（《試浙江優行生員策問》）指出八股取士的流蔽在使士子勤於科名，使學習範圍限於四書五經，時文闒墨，致使士子鈍於時務、荒於學政，主張取士不能僅觀其文，而應取其見識，講求真才實學。除經史考證，還應重視天文、算學，謂「數爲六藝之一，而廣其用，則天地之綱紀，群倫之統繫也。天與星辰之高遠，非數無以效其靈；地域之廣輪，非數無以步其極；世事之糾紛繁頤，非數無以提其要。通天地人之道曰儒，孰謂儒者而可以不知數乎？」（《里堂學算記序》）並指出許商、劉歆、鄭康成、賈逵、何休、韋昭、杜預、虞喜、劉焯、鄭炫、惠士奇、江永、戴震等皆通數學，認爲理學家特別是心學家「喜空談而不務實學，薄藝事而不爲，其學始衰（《同

上》)。

阮元要求培養的人才，是像顧炎武那樣的博學於文而留心於經世之務的學者，不是那種「守一先生之言而不能變通」(《傳經圖記》)的陋儒。他認爲周初師以德行教民，儒以六藝教民，孔子道與藝合，師儒兼備。漢儒名教得儒經之功，宋明講學得師道之益，但明儒「不出朱陸，……空疏甚矣」(《擬國史儒林傳序》)。清儒「卓然不惑，求是辨誣」，「精發古義，詁釋聖言」，「好古敏求，各造其域」(《同上》)。指出儒經與師道是兩種學問和教育，研究學問當以儒經爲根本，束身踐行應以師道爲準則。要求學者「崇宋學之性道，而以漢儒經義實之」(《同上》)，不立門户，不相黨伐，但實際上，他是揚漢而抑宋，尊經而絀理。

阮元繼承戴震由詞以通道的思想，主張以文字訓詁求義理。他說：「古今義理之學，必自訓詁始。」(《馮柳東三家詩异文疏證序》)「聖賢之言，不但深遠者非訓詁不明，即淺近者亦非訓詁不明」(《論語一貫說》)，「聖人之道，譬若宮牆，文字訓詁，其門徑也。門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎？」(《擬國史儒林傳序》)既反對「但求名物，不論聖道」，也反對「求道太高，卑視章句」(《同上》)，而主張在訓詁考據過程中，作義理的闡發。他認爲漢代去古未遠，訓詁比較可信。但他推尊漢儒，並不迷信漢儒，嘗言「余以爲儒者之於經，但求其是而已矣。是之所在，從注可，違注亦可，不必定如孔、賈義疏之例。」(《焦里堂循群經宮室圖序》)又說：「余之說經，推明古訓，實事求是而已。」(《揅經室集·自序》)意在汰除唐宋以來佛老思想對儒學的侵入，恢復儒學的本來面目。認爲：「古聖人造一字，必有一字本義。本義最精確無弊。」(《釋敬》)他從《論語》、《孟子》中歸納關於「仁」的論述，以求其本義，證明理學家爭論「仁」字的含義，是離開實事而專言心性，愈辯而愈難明白本義。又認爲學問廣博，訓詁才能達到實事求是，「周孔顏曾之學，首重文博，後人才力淺

弱，不能文，不能博。有復性之一說焉，可以不讀書，日安佚而其名愈高，孰不樂趨之。此亦如六朝佛典太繁，釋家別開禪學，可以不說一切經，而面壁見性。」（《復性辨》）

阮元認爲育才之道，必須把治經和政事結合起來：「稽古之學，必確得古人之義例，執其正，窮其變，而後其說之也不誣。政事之學，必審知利弊之所叢生，後日所終極，而立之法，使其弊不勝利，可以持久不變，蓋未有不精於稽古而能精於政事者也。」（《漢讀考周禮六卷序》）他認爲學者不應「諱言食色而空言義理」（《性命古訓》），必須研究經史實學，並謂經世濟民的學問即存於經史之內，「欲論經濟，捨經史末由也」（《京師慈善寺西新立顧亭林先生祠堂》）。他把經與史並重，認爲二者是相輔相成，「夫經述修治之原，史載治亂之迹，疏於史鑒，雖經學文章，何以致用耶！」（《己未會試策問》）

關於歷代聚訟紛紜的「明堂」、「辟雍」問題，阮元綜合前人之說，詳細考證，認爲「明堂」、「辟雍」是上古宮室未興時，一種結構粗陋的建築物。上圓下方，重蓋以茅，而外環以水。祭天、祭祖、軍禮、學禮、教國子等均在明堂舉行。古書所稱明堂、太廟、太學、靈臺、靈沼，皆爲同地異名。阮元的《明堂論》專門對「明堂」、「辟雍」作了闡釋，清末皮錫瑞認爲論「明堂」、「辟雍」當以阮元之言爲定論。（《三禮通論》）

對理學家附會禪學，强調靜坐的修養方式，阮元給予了否定。他在《論語解》、《論語一貫說》、《大學格物說》等論著中解釋孔子的學說核心在於「行」，認爲「聖賢之道，無非實踐。」（《大學格物說》），講求實學，才能從經典中尋得「聖人之道」。阮元一貫主張把教學活動和學術研究結合起來，先後組織學生編撰的書籍有《經籍纂詁》、《疇人傳》、《十三經注疏》、《皇清經解》、《十三經經郛》等。（黃明喜）

教童子法

〔清〕王筠

《教童子法》，一卷。清王筠著。初刻於道光年間，附於《四書說略》後。編入道光、咸豐間《王菉友九種》、光緒中《雲自在龕叢書》第二集、光緒乙未（一八九五）《靈鶼閣叢書》第一集、一九三五至一九三七年商務印書館《叢書集成初編·社會科學類》中，選收入一九九〇年人民教育出版社《清代前期教育論著選》下冊。

王筠（一七八四——一八五四），字貫山，號菉友，安邱（今屬山東）人。道光元年（一八二一）舉人，官鄞寧、徐溝、曲沃等縣知縣，少喜篆籀，及長，博涉經史，服官之暇未嘗廢學。尤長《說文》，治《說文》之學垂三十年，獨辟門徑，不依傍於人。《清史稿》本傳謂：「論者以爲許氏之功臣，桂、段之勁敵。」著作尚有《說文釋例》、《說文繫傳校錄》、《說文句讀》、《文字蒙求》、《毛詩雙聲疊韵說》等。生平見《清史稿》卷四八二。

《教童子法》是王筠論童蒙教育的論文。作者根據自己長期的治學經驗，對兒童教育，尤其是識字、閱讀、作文教育，提出他的看法。

首先，針對歷來訓蒙如訓成人，和俗師壓抑兒童天性的現象，强調「學生是人，不是豬狗。」指出：「教弟

子如植木，但培養澆灌之，令其參天蔽日，其大本可爲棟樑，即其小技亦可爲小器具。今之教者，欲其爲几也，即曲折其木以爲几，不知器是做成的，不是生成底，迨其生機不遂而夭閼，以至枯槁，乃猶執夏楚而命之曰：「是棄才也，非教之罪也。」嗚呼！其果無罪邪？」

文章提出「快樂」的兒童教學原則，指出，教童子要使之快樂，使之歡欣鼓舞：「人皆尋樂，誰肯尋苦？讀書雖不如嬉戲樂，然書中得有樂趣，亦相從矣。」認爲，所謂善誘，就在於使學生歡欣，判斷教師教學的好壞亦在於此：「孔子善誘，孟子曰『教亦多術』，故遇笨拙執拗之弟子，必多方以誘之。既得其機之所在，即從此鼓舞之，歲不歡欣而惟命是從矣。若日以夏楚爲事，則其弟子固苦，其師庸樂乎？故觀其弟子歡欣鼓舞、怪談學問者，即知是良師也；若疾首顰頞、奄奄如死人者，則笨牛也，其師將無同？」

其次，對童蒙語文教學，提出了一些建議：兒童教育，先集中識字：「蒙養之時，識字爲先，不必遽讀書。」識字先從象形、指事的獨體字開始：「先取象形、指事之純體字教之，識日月字，即以天上日月告之，識上下字，即以在上在下之物告之，乃爲切實。純體字既識，乃教以合體字。」講解字義，「須先易講者，而後及難講者。講又不必盡說正義，但須說入童子之耳，不可出之我口便算了事。」先識約二千字，然後教之讀書。在教讀時，教師須爲之串講或個別解釋字義，還可用積累、溫習之「連號法」：「初日誦一紙，次日又誦一紙，並初日所誦誦之，三日又並初日所誦誦之，如是漸增，引至十一日，乃除去初日所誦，每日皆連誦十號，誦至一周，遂成十周。人即中下，亦無不爛熟矣。」讀書須讀講結合，教師可「擬日若干道，書簽上，貯之筒，每日食後拈千簽，講說思維，令有條貫，逮作文時遂可不勞餘力。」教兒童作文，須先放後收，「初學文，以放爲主，越多越好。」「作詩文必須放，放之如野馬，踶跳咆嘷，不受羈絆，久之必自壓而收束矣。」批改兒童作文，以圈點

爲主，不能讓孩子「憔悴枯槁窘束於規矩之中也。」當他們自行「收束」時，則「涵養誘掖」，指點規則，「加以銜寧」，但不可督責夭閼之，如此，「則文境必大進」。此外，還提出應針對兒童身體特點，勞逸結合，生動活潑地教學：「小兒無長精神，必須使有空閑，空閑即告以典故。但典故有死有活，死典故日日告之，如《十三經》何名，某經作注者誰，作疏者誰；《二十四史》何名，作之者姓名。日告一事，一年即有三百六十事，師雖枵腹，能使弟子作博學矣」。「然間三四日，必須告以活典故，如問之曰：『兩鄰爭一雞，爾能知確是某家否？』能知者即大才矣，不能知而後告以《南史》，先問兩家飼雞各用何物，而後剖嗉驗之。弟子大喜者，亦有用人也，自心思長進矣。」又指出，教學須教善疑：「爲弟子講授，必時時詰問之，令其善疑，誘以審問，則其作文時，必能標新領異，剝去膚詞。」

再次，對家長談了一些教子的看法。指出：「不可痴想功名」，不能光教八股不教其他常識：「教子者當別出手眼，應對進退，事事教之，孝弟忠信，時時教之。講書時，常爲之提倡正史中此等事，使之印證，且兼資博洽矣。學問既深，坐待功名，進固可戰，退有可守。」科舉考試不必早，重要的是打好基礎。學書法不可早，「小兒手小骨弱，難教以撥鐙法，八九歲不晚。」養才須耐煩，不可急功近利：「人之才不一，有小才而鋒穎者，可以取快一進，終無大成就；有大才而汗漫者，須二十年功，學問既博，收攏起來，方能成就，此時則非常人所及矣，須耐煩。」

《教童子法》總結了中國傳統兒童教育的經驗和教訓，有些主張反映了兒童教育的特點和規律，因而在中國兒童教育史文獻中，佔有一定的地位。（馬　鏞）

近現代編

海國圖志

〔近代〕魏源

《海國圖志》，一百卷。近代魏源編撰。初刻於道光二十二年（一八四二），爲五十卷本，後於道光二十七年增訂爲六十卷，最後於咸豐二年（一八五二）重補成一百卷。其後翻刻版本有十餘種，今通行的有一百卷本和六十卷本，較常見的爲光緒二年（一八七六）魏源族孫魏光燾重刻的甘肅平慶涇固道署重刊本。

魏源（一七九四——一八五七），字默深，湖南邵陽人。道光進士。歷任江蘇東臺、興化知縣，後補高郵知州，一生大半時間充任幕僚和從事編著。曾受江蘇布政使賀長齡聘請，代爲編輯《皇朝經世文編》。他曾從劉逢祿學《公羊春秋》，與龔自珍爲摯友，屬今文經學派，主張「經世致用」，提倡改革內政，對治河、鹽政、漕運、教育等方面都提出了改革建議。他抨擊脫離實際、專重考證和空談性理的學術風氣，指出「國家欲興數百年之利弊，在綜核名實始。欲綜核名實，在士大夫捨楷書帖括而討章程、討國故始」。揭露科舉制度是「所用非所養，所養非所用」，强調培養濟世人才的重要性，所謂「今夫財用不足，國非貧，人材不競之謂貧；……故先王不患財用而惟亟人材」。主張「以實事程實功，以實功程實事」。他也是中國近代最早主張了解外國，學習西方的思想家。著作還有《聖武記》、《元史新編》、《古微堂集》、《魏源集》等。生平事迹見黃麗鏞

《魏源年譜》、蔡冠洛《清代七百名人傳》、陳景磐《中國近現代教育家傳》等。

《海國圖志》是中國人自己編撰的最早介紹世界各國歷史沿革、地理風貌及政治、經濟、軍事、科技、文化教育和宗教的巨著。《海國圖志敘》言，此書「一據前兩廣總督林尚書所譯四夷之《四洲志》，再據歷代史志及明以來島志及近日夷圖、夷語」。其百卷本參考和徵引的文獻數量多，範圍廣，涉及中外古今各類書刊，除以《四洲志》爲基礎外，並引用了歷代史志十多種，各家著述七十多種。此外，還有各種奏摺和一些親自瞭解來的材料。該書雖以輯錄爲主，但也闡發了作者自己的觀點和看法。卷一、卷二的《籌海篇》及各部份的敘文、按語等表達了作者對政治、經濟、海防的見解，抒發了强烈的反抗侵略的愛國主義情感。而且，此書並非僅把材料作簡單堆砌，而是下了很大的「鉤稽貫串」的功夫，無論在材料選取，還是全書結構佈局上，都體現了作者的匠心所在，都是爲實現「以夷攻夷」、「以夷款夷」、「師夷長技以制夷」這一目的服務的。

「師夷長技以制夷」是全書的主旨，即要學習別人的長處，必須先了解對方，「欲制外夷者必先悉夷情始，欲悉夷情者必先立譯館、翻夷書始。」作者感嘆外人對中國情形虛實注重瞭解掌握，而中國反無一人了彼情僞，無一事師彼長技，强調「善師四夷者，能制四夷，不善師外夷者，外夷制之」。認爲夷之長技有三：戰艦、火器、養兵練兵之法。鑒於英國是當時侵略中國的主要敵人，作者尤「志於英夷特詳」，認識到英國「不務行教而專行賈，且佐行賈以行兵，兵賈相資，逐雄島夷」。中國應該「塞其害，師其長，彼且爲我富强。捨其長，甘其害，我烏制彼勝敗」。並以俄彼得大帝先赴西洋學其長技，後致國家强大稱雄的事例激勵國人，「國以人興，功無倖成，惟厲精淬志者，能足國而足兵」。並豪邁地宣告，中國地廣人傑，文明悠久，一旦「風氣日開，智慧日出，方見東海之民猶西海之民」。

該書涉及西方教育的有下列數卷，如卷三十七《大西洋各國總沿革》中，介紹了歐洲的學校教育制度、所設學科、考試方法等，「歐羅巴諸國皆尚文學，國王廣設學校，一國一郡有大學中學，一邑一鄉有小學，小學選學行之士爲師，中學大學又選學行最優之士爲師，生徒多者至數萬人」。小學曰文科，分四種：古賢名訓、各國史書、各種詩文、文章議論。學者從七、八歲到十七、十八歲，學成後，由本學之師儒試之，優者進入中學。中學曰理科，有三家：初年爲辨是非之法，二年爲察性理之道，三年察性理。學成後，又試之，優者進大學。大學分四科：醫科、治科、教科、道科，聽人自擇，學習數年後，又嚴考之。考試方法爲：師儒群集於上，生徒北面於下，一師問難畢又輪一師，果能對答如流，然後取中。任事後，還要考察其政績，並厚以養廉，杜絕賄賂。除四科大學外，還有度數之學。西國所讀書籍皆爲聖賢撰著，從古相傳，而一以天主經典爲宗，即使後賢所作，也必合於大道，有益人心，才允流傳，並專設檢書官對書籍的出版發行進行檢控。都會大地皆有圖書館，供人讀書、學習。在卷五十一《英吉利國廣述》中，描述了中英語言的不同，以爲英語簡單，使讀書容易，數日間即可學之，故此學者無不通習文藝，如國史、天文、地理、算法，不曉者則不齒於人。英國國立太學、郡中學、鄉小學、延師教讀，分科以習。國學生館計三萬八千間，人學者百二十七萬餘人，用費或自出，或捐自他人，或出自國家。小兒自二歲以上，又立赤子學，女人辦之。其大學藏書豐富，盛膳以供養學生，必藝術貫通乃推用焉。學醫者，除去病院實習，還有專門的人體解剖標本實驗室供研究之用。還翻譯中國的四書五經及各種著述。卷五十九《彌利堅總記》，除介紹一般的學制，還特別指出，其國對習學六藝超衆者予以獎賞，對能自創新制、開前人所未及，爲今人所樂效者，亦獎賞之。並且「男女皆可以爲師」。這些描述儘管零碎、膚淺，但畢竟爲國人打開了一扇瞭解西方教育的窗口。

《海國圖志》不僅介紹了西方的器械技藝，還對資本主義的民主政體及男女平等的社會習俗表現了關注和羨慕。如謂英國「國中有大事，王及官民俱至巴厘滿衙門公議乃行」，「又刊印逐日新聞紙以論國政，如各官憲政事有失，許百姓議之」。社會上尊卑相見，皆立不跪。嫁娶擇配皆女自主之，並實行一夫一妻，富貴貧賤皆一妻無妾。美國，「議事聽訟，選官舉賢，皆自下始。衆可可之，衆否否之，衆好好之，衆惡惡之，三占從二，舍獨狥同。」這些認識表明作爲思想家的魏源確實站在當時睜眼看世界的前列。

《海國圖志》把中國人從對世界的愚昧無知導向一個開放的新天地，其知夷、師夷、進而制夷的思想，在國內外均產生了積極的影響。不僅洋務派的自强求富運動利用了它，馮桂芬等愛國的地主階級改革派繼承了它，康有爲閱讀後，把它作爲講西學的基礎，進而對戊戌維新產生了一定的作用，而且，英人威妥瑪(Thomas F・Wade)曾將其部分內容譯成英文，向西方介紹，德國傳教士郭士立(Charles F・A・Gutzlaff)將該書摘譯後，供西方研究中國者參考，東鄰日本更是輾轉翻刻，傳播深廣，它幫助日本的開國者瞭解世界，認識國情，與明治維新運動有着密切的關係。

由於歷史的局限和學術水平的限制，該書在資料輯錄和一些觀點的闡述上，均有着不夠完善和值得商榷之處。比如，在匯編原有資料時，未對其錯處加以訂正和說明，作者提出的「守外洋不如守海口，守海口不如守內河」等看法，也不無可議之處。但在一百多年前，能產生如此浩博的巨著，其在中國近代思想史和史學史上的歷史地位是勿庸置疑的。

自作者同時代人陳澧起，其後李慈銘、王韜、梁啓超等都對《海國圖志》作過介紹和評述，建國後也有一些研究。主要研究著作可見陳澧《東塾集》，馮桂芬《顯志堂稿》，楊慎之、黃麗鏞《魏源思想研究》，毛禮銳、沈

灌群《中國教育通史》等書的有關部份。（周谷平）

校邠廬抗議

〔近代〕馮桂芬

《校邠廬抗議》，上下卷。近代馮桂芬著。成於咸豐十一年（一八六一）。先以鈔本流傳，自八十年代有不同刻本流行，光緒九年（一八八三）天津廣仁堂刻行《抗議》，爲最早刻本，光緒十年豫章刻本，爲馮次子芳植作官江西時刻行，又有馮桂芬的孫子世澂主持的「光緒戊戌八月開雕」的馮氏家刻本（據現存上海圖書館手稿本刻行）。其他還有一八九七年的「豐城餘民刻本」本、「弢園老民（王韜）校印」本、「文瑞樓石印」本、「聚豐坊校刻」本、一八九八年「北洋石印芬書局印」本、「上海石印」本、一九〇四年甘肅官書局刻本等。書名曰「抗議」即「位卑言高之意，明知有不能行者，有不可行者，夫不能行則非言者之過，而千慮一得，多言或中，又何至無一可行。」（《校邠廬抗議·自序》）表達了作者强烈的憂國憂民，革新圖强的思想。

馮桂芬（一八〇九——一八七四），字林一，號景亭，江蘇吳縣人。道光十二年（一八三二）中舉人，道光二十年中進士，授翰林院編修。曾任廣西鄉試主考官，後升詹事府右中允等職。參與鎮壓太平天國起義。在李鴻章幕府任幕僚數年，協助李創辦上海同文館。晚年在上海敬業書院、蘇州紫陽、正誼書院講學。他繼承

發展了魏源、林則徐的社會改革和師夷長技以制夷的思想，系統提出了政治、經濟、內政、外交、軍事、文化教育全面改革的建議和主張，强調經世致用，學習西方。著作還有《顧志堂稿》、《說文解字段注考證》等。生平事迹見蔡冠洛《清代七百名人傳》等，《清史稿》卷四九一亦有傳。

《校邠廬抗議》作爲一部政論集，內容包括選拔官吏、財政金融、土地賦稅、對外貿易、工農業生產，採用西學等衆多方面。全書主旨正如作者在序中所言：「參以雜家，佐以私臆，甚且羼以夷說，而要以不畔於三代聖人之法爲宗旨。」其中關於教育方面的思想觀點主要集中在兩大方面：一是改科舉，以選人才濟時世；二是採西學，以禦侮自强。尤體現在下卷諸篇。

《改科舉議》列於下卷之首，集中批判傳統的八股取士科舉制度。文中借一狂生之言，揭露明以來的科舉考試是「禁錮生人之心思材力」，「其術爲唐宗英雄入彀之術，其心爲始皇焚書坑儒之心」。三年一科，今科失而求來科，年復一年，科復一科，轉瞬其人已老，不能再爲讀書稽古有用之學者，也不能再對封建統治有所改造，此「意在敗壞天下之人才，非欲造就天下之人才」。尤指出清嘉道以降，科舉腐敗益盛，謬種流傳，斷不可再以之取士，而應改革和變通。文中提出了具體的變更辦法，首先是改革科舉考試內容，各級考試，從縣府試到會試，命考經解、策論、古學三場。第一場以經學爲主，附以小學、算學。經學則先漢而後宋，因爲宋空而漢實，宋易而漢難。第二場試策論，以史學爲主。第三場考古學，作散文、駢體文、賦、各體詩各一首。並規定了任用考官、閱卷、錄用、考場紀律等事宜，强調公正嚴格地挑選有真才實學的人才。此外，下卷的《廣取士議》、《改會試議》、《停武試議》諸篇，也從不同角度闡述了作者變科舉的主張。文章指出：「專重時文，用科舉之未善也，流品不別，用吏員之未善也」，薦舉之權宜用衆不宜用獨，宜用下不宜用上，在總結了

歷代選人、用人的利弊得失後，提出於科目之外推廣取士之法。令各州縣在籍在京在外各紳及諸生，各鄉正副董，各舉才德出衆者一人，皆取數奇不遇公論稱屈者，及才德上上，文學中下者，間及於嚴處隱淪從不應試者，奇才異能別有絕技者，由大吏會同學政、山長進行考核，一體會試、殿試，以不埋沒人才。作者還分析了會試的種種弊端，認爲勞民傷財，增加學子負擔，最終不利於選拔人才。並建議停罷大小一切武試，一歸之薦舉。

下卷的《採西學議》、《製洋器議》等篇，闡述了學習西方的重要性、途徑和方法。認爲處於變動時期，「宜鑒諸國」。五口通商以來，別人對我語言文字、國情民風已知甚多，而我輩依然懵無所知，相形之下，能無愧乎？中國以一天朝大國而受制於小夷，須知其不如之所在，才能知耻而有所爲。由此提出四個方面的不如人：「人無棄材不如夷，地無遺利不如夷，君民不隔不如夷，名實必符不如夷。」（《製洋器議》）但認爲落後是可以改變的，中華人才聰明智巧都在諸夷之上，只要肯學、善學，就可「始則師而法之，繼則比而齊之，終則駕而上之，自强之道實在乎是」。文中還以日本學習西方，維新自强的事例激勵國人。强調惟有用之才能攘之，只有學習別人的長處，才能抵禦外侮，長治久安，我中華始可自立於天下，否則將爲天下萬國所魚肉。

學西方，應該學什麼？作者儘管也看到了一些中西方政治制度的不同，但着眼點仍落在「以中國之倫常名教爲原本，輔以諸國富强之術」，即「用其器非用其禮」（《採西學議》）。主張學習西方的自然科學、工農業生產技術等，凡有益於國計民生者皆是。那麼，應如何來學呢？首先作者認爲要改定科舉、增設科目。因爲，科舉舊制使衆多聰明才智之士，窮志盡氣銷磨於時文試帖楷書無用之事，今應分其半以從事於製器、尚象之途。其次，設立同文館、翻譯公所，學習西文西語，培養翻譯人才。這一方面可消除洋務中不得已用「通

事」的弊害，另一方面可對西人所擅長的曆算、格物、製器、尚象之法，盡見其未譯之書，「然後得西人之要領而馭之」。辦此類學校應多途以招之，因地以求之，取資既廣，人才斯出。具體辦法是招十五歲以下穎悟識實文童，聘西人教授各國語言文字，兼聘品學兼優之國內名師課以經史等學，並兼習算學，因爲「一切西學皆從算學出」。學習有成，量才錄用。此外，還主張學習西方，實行義務教育。

光緒二十三年（一八九七）《湘學報》說：「馮林一宮詹《校邠廬抗議》，言人所難言，爲三十年變法之萌芽。」同年，王韜校印《抗議》，所作跋文極爲稱贊，說「先生上下數千年，深明世故，洞燭物情，補偏救弊，能痛抉其症結所在，不泥於先法，不膠於成見，準古酌今，捨短取長，知西學之可行，不惜倣效；知中法之已敝，不憚變更，事事皆折衷至當，絕無虛驕之氣行其間，坐而言者可起而行。嗚呼！此今時有用之書也。」光緒二十四年，孫家鼐上《請飭刷印校邠廬抗議頒行疏》，向光緒帝推薦馮桂芬的《校邠廬抗議》、湯壽潛的《危言》及鄭觀應的《盛世危言》，認爲其書皆主變法，請皇上留心閱看，採擇施行。並特別指出：「以馮桂芬《抗議》尤爲精密。擬請飭下直隸總督刷印一、二千部，交軍機處，然後請皇上發交部院卿寺堂司各官……」，光緒帝據此諭令直隸總督榮祿：「迅即刷印一千部，克日送交軍機處，毋稍遲延。」這樣，《抗議》在「百日維新」期間，遂成爲維新士大夫的重要參考讀物。葉昌熾曾說：「校邠師身後受特達之知」。

主要研究著作見李澤厚《中國近代思想史論》、李華興《中國近代思想史》、董寶良《中國教育史綱（近代之部）》等書的有關內容。　（周谷平）

弢園文錄外編

〔近代〕王韜

《弢園文錄外編》，十二卷。近代王韜著。成書於一八六二——一八八二年間，有一八八三年排印本，一九五九年中華書局版等。

王韜（一八二八——一八九七），原名利賓，字蘭詮，號仲弢，別號弢園老民。江蘇長洲（今吳縣）人。年十八，中秀才。一八四九年應英國傳教士麥都思的邀請，任職於上海墨海書館。一八六二年化名「黃畹」，上書太平天國將領事，爲清政府獲悉，下令緝拿，被迫逃亡香港，協助英人理雅各翻譯中國的「四書五經」。一八六七——一八七〇年游歷英、法、俄等國。一八七四年在香港創辦《循環日報》，宣傳變法，介紹西方的政治、經濟和科學知識。一八八四年回上海，主持格致書院。主要著作有《弢園尺牘》等。生平事迹見剛克《韜園先生年表》，吳靜山《王韜一生事略》等。

《弢園文錄外編》爲王韜詳論時政文章的匯編。自謂：「外編者，因其中多言洋務，不欲入集中也」（《自序》），以與多言性理學術的內編有別。本編較多的論述西歐各國時勢、政治、文化，主張變法自强，認爲變法之道，「以歐洲諸大國爲富强之綱領，制作之樞紐。」（《變法》）所謂洋務，其要「首在借法自强」，「君民共主」

政體於中國最相宜，提出一系列興利除弊的措施。其中《取士》、《原才》、《原士》、《變法自强》等篇較集中的反映了他的教育思想。

《弢園文錄外編》的教育思想，可歸納爲以下幾個方面。

一、提出新的人才觀。提出人才是國家的根本，是「國家之元氣」。當今國勢艱危，在實際的變法自强活動中，急需人才，但「患在取才之法未善，用才之志不專，又患在上之人不能灼知真才」（《原才》）。主張任用專門人才，凡有「一技之長，一才之擅」，無論其才能大小，都應大膽使用，不次拔擢，「因器使才，各當其任」，應隨時隨地，想方設法羅致人才，充分發揮人才的作用。主張任用真才，王韜認爲「世有真才，亦有僞才」，只有試用以後才能發現，而不能以其所具有的科舉功名來判斷，有人雖位在人才之列，肩負治國興邦的重任，然其所學「非內聖外王之學也，非治國經野之道也，非强兵富民之略也」（同上），是僞才而已。主張改變以時文取士的科舉制度，時文率天下人才習無用之學，堵塞人才的進身之路，時文不僅不能培養人才，反而將自然生成材質聰穎子弟砍斫盡淨，它「敗壞人才，斫喪人才，使天下無真才，以至人才不能古若。」（同上）

二、主張去時文尚實學。王韜認爲八股的危害不可勝數，使教育內容，取之標準與現實社會相脫離，它是教育退化，人才不出，國家不振的根源。時文取士「採浮華而遺實行，習經義而暗時務」，使士子「所習非所用，所用非所長」。往往有髫童就學，皓首無成，精神才力消耗於帖括之中，學習內容囿於辭章一隅，圖務虛文而薄德行。結果使人變成「問以錢穀不知，問以兵刑不如，出門茫然，一舉步即不識南北東西之向背」（《原士》）的廢人。而在這些人獲得功名，肩負天下之重任時，爲政一片茫然，不知律策，不知時勢，只能襞拾剽竊八股章句，事務委予吏屬，權位上下顛倒。時文取士是一種愚民政策，「徒以功名富貴鼓舞其心志，雖有奇才

異能，非是莫由進身，其愚黔首之心，實無異乎祖龍之一炬也。」(同上)王韜提出「時文不廢，人才不生，必去時文，尚實學，乃足見天下之真才」(同上)。因此須在有用之時，講有用之學，如士人以學時文之精神才力，專注於器藝學術，那麼，優異的人可治國安邦服務於社會，普通的人亦可憑一技之長自謀生計。

三、主張增制科，開薦舉。「欲士敦行，莫若修薦舉；欲士能世務，莫若開制科。」(《取士》)增設制科，改革科舉考試的科目，發揮具有一才一能之專門人才長處，輔佐各實業部門的政務。文科開設經學、史學、掌故之學、辭章之學、輿圖、格致、天算、律例、辯論時事、直言極諫十科。武科廢除弓石刀矛考試，改爲槍炮。取「其上者曰有知略能曉悉韜鈐，深明地理應敵之機制敵之命；其次勇略能折冲禦侮，斬將搴旗；其次曰製器造防守之具，明堵禦之宜，其建築炮臺，製造機器，悉統諸此務，足以盡其所長。」(《變法自强》)不論其何途何科出類拔萃，皆應取之爲士，試之爲官。開薦舉，鄉舉里選。王韜認爲當時士予除科舉之外，雖高才碩學、達識明辯，也沒有進身之路。致使人才日以薄雜，士習日以卑劣。應倣效古代用人之法：「取之公擇，審之輿評，而核之實行。數量有民間推選人數而定，薦舉之人是未取的功名，隱逸於草野的民間士人，朝廷不必考核文章，但必須給予優厚的獎勵，地方官員負有薦舉的責任，舉任得人者有賞，謬舉匿賢者有罰。强此則「取士之途廣而士無遺賢，責實之政成而人無飾行。」(《取士》)

四、提倡設立學堂。國富兵强，人才興旺，不僅在於取士，更在於教士養士，中國應模倣西方，設立各類學校。學校類型，分爲普通學校、專門學校兩種，專門學校如武備院、繁術院等。學堂教育目標在於使學生「學立藝成」，畢業後爲社會所用。教育內容分文藝兩方面，文學指經、史、掌故、辭章之學，「經學使知古聖緒言先儒訓詁以立其基，史學使明於百代之存亡得失以充其識，掌故知古今之繁變、政事之紛更、制度之沿

革，詞章以紀事華國。」(《變法自强》)藝學指輿圖、格致、天算、律例。「輿圖能識地理之險易，山川之厄塞，格致能知造物製器之微奧，光學、化學悉所包涵，天算爲機器之權輿，律例爲服官出使之必須，小之定案決獄，大之應對四方，折冲樽俎。」(《變法自强》)教師則選派「專門名家」。

《戕國文錄外編》匯集了中國資産階級改良派傳播早期改良主義思想的最早報紙《循環日報》論文的精華。它以英法和日本等國的教育和中國三代時期的教育爲參照系，提出改革意見。王韜自謂當進情形是「言之者諄諄，而聽之者藐藐。」(《自序》)從具體方案看，書中的教育改革主張具有循序漸進、不求其速的特點。

有關研究著作有：《晚清變法論叢》、方漢奇《中國近代報刊史》、戈公振《中國報學史》等書的有關章節。　(商麗浩)

西學東漸記

〔近代〕　容　閎

《西學東漸記》，一卷。近代容閎著。一九〇九年於美國紐約出版，原名「My Life in China and America」。我國第一個中文譯本，由惲鐵樵和徐鳳石合譯，譯名爲《西學東漸記——容純甫先生自叙》，一

九一五年商務印書館初版。一九八一年湖南人民出版社重版，由張叔方補譯，楊堅、鍾叔河校點。一九八五年又收入鍾叔河主編、岳麓書社出版的《走向世界叢書》。

容閎（一八二八——一九一二），字達萌，號純甫，廣東香山南屏鎮（今屬珠海）人。一八三五年在澳門就讀於郭士立夫人(Mrs. Gutzlaff)設立的女校，一八四一年起就學澳門和香港馬禮遜紀念學校，爲第一班學生。一八四七年隨馬禮遜紀念學校校長勃郎(Rev. S. R. Brown)赴美留學，入麻省孟松中學(Monson Academy)，一八五零年考入耶魯大學，一八五四年畢業，爲該校第一位中國留學生，自稱「以中國人而畢業於美國第一等之大學，實自予始。」

容閎畢業後即啓程回國，先後在上海海關翻譯處、英商寶順洋行等處任職。一八六〇年十一月至天京晤見太平天國干王洪仁玕，條陳七事，特別注重學校教育，提出制定各級學校教育制度，以聖經爲主課，設立武備學校、海軍學校和各種實業學校等建議。一八六三年經友人介紹與曾國藩，曾被委派出洋購置機器，籌辦江南製造總局。他還建議在機器廠旁附設兵工學校，招中國學生肄業其中，授以機器工程理論與實驗，以期中國將來不必再用外國機械及外國工程師。一八六七年謁見江蘇巡撫丁日昌，竭力勸其推行新教育計劃。一八六八年草擬條陳四項，請丁轉致軍機大臣文祥，其第二項即派遣留美計劃，該計劃至一八七一年得清廷批准，同年由容閎和陳蘭彬共同負責辦理選派學生及赴美經理監督事宜。一八七二年七月，第一批幼童赴美，中國近代史上首次官費出洋留學得以實現。容閎時任留美學生監督，後又任駐美副公使。以後，容閎曾多次提出設銀行、築鐵路等振興國家的各種建議，但均未被採納。「於是予救助中國之心，遂亦至此而止矣。」容閎由此走上與康有爲、譚嗣同、唐才常等一起謀求變法維新的道路。戊戌政變後，他遷居香港參與

興中會在港人士的革命活動。一九〇〇年唐才常等組織「中國國會」，他被選爲會長。一九〇二年後，容閎到美國避難。仍積極支持孫中山的資產階級革命事業。一九一二年春，孫中山特函歡迎他歸國任職，但不久他即病逝於美國，生平事迹見蔡冠洛《清代七百名人傳》等。

《西學東漸記》是容閎用英文撰寫的回憶錄，敘事起於幼年，止於一九〇一年，總結了他自己六十多年的經歷。全書有二十二章，外加一個自序和一個附錄「吐依曲爾氏之演講」。主要內容如同作者在自序中所言。前五章縷述赴美前的早期教育以及到美國後的繼續學習。第六章從出國八年後重返中國開始。作者尤其强調：「接下去的幾章專門用來闡述我苦心孤詣地完成派遣留學生的計劃：「這是我對中國的永恒熱愛的表現，也是我認爲改革和復興中國的最爲切實可行的辦法。」全書主旨是「西學東漸」，即要使西方現代文明傳播於中國，使中國變成西方國家那樣的現代國家，反映了中國第一代留學西方的知識分子爲使祖國現代化而努力的思想和活動。

容閎的教育思想及其實踐活動，最集中地體現在他爲中國走向世界所作的開拓和付出的艱辛上。《西學東漸記》第三、四、五章記述了容閎在美國的留學生活，表達了海外游子對故國的一片摯愛之情和報效祖國的宏大志向。他曾拒絕孟松中學爲其人耶魯大學而提供的資助，只因受資助者須先具志願書，畢業後充教士以傳道，對此，他認爲「予雖貧，自由所固有。他日竟學，無論何業，將擇其最有益於中國者爲之。……若限於一業，則範圍甚狹，有用之身，必致無用。且傳道固佳，未必即爲造福中國獨一無二之事業。……蓋人類有應盡之天職，決不能以食貧故，遽變宗旨也。」在以後的學習期間，他一方面要籌劃經費，使無缺乏之虞，另一方面又須致力所業，以冀不落人後。他學習十分刻苦勤奮，但同時仍把國事牽挂心上，對國內之政

治腐敗常感傷痛，尤覺自己作爲受高等教育之人，「此身負荷極重」，希望以生平所學，見諸實用。在尚未畢業時，已預計將來應行之事，規劃大略，耿耿於心。「予意以爲，予之一身既受此文明之教育，則當使後予之人，亦享此同等之利益，以西方之學術，灌輸於中國，使中國日趨於文明富强之境。」

容閎歸國後，爲實現其志願竭盡全力，奔走呼號。本書第十六章《予之教育計劃》記述了他所主張的四項富國自强計劃：一，中國宜組織一合資汽船公司。二，政府宜選派穎秀青年，送之出洋留學，以爲國家儲蓄人材。三，政府宜設法開採礦產以盡地利，並兼築鐵路以謀運輸之便利。四，禁止教會干涉人民詞訟，以防外力之侵人。容閎的眼光所注而望其必成者尤在第二條。他具體闡述了派遣留學的方法，如，先定一百二十名學額以試行之，分爲四批，按年遞派，每年派送三十人；留學期限爲十五年，學生年齡以十二至十四歲爲度；須配備漢文教習，設立留學生監督及留學經費開支等等。他認爲，如能實行這一教育計劃，「籍西方文明之學術以改良東方之文化，必可使此老大帝國，一變而爲少年新中國」。

第十七、十九等章，詳細記載了中國首次派遣幼童赴美留學計劃實施及破滅的全過程。首先是成立了經理留學事務所，由容閎和陳蘭彬共同負責，並規定了學額及招考章程，容閎親往招考學生。以後，經由預備學校的學習，從一八七二年到一八七五年，四批學生陸續到點。正當幼童將進而求學問之精華的最關重要時期，遭到陳蘭彬及繼任監督吳子登等頑固守舊人士的阻撓破壞，他們視留學外洋爲離經叛道之舉，危言聳聽地誇大幼童「西化」的危險，頻頻向清政府打小報告，極力主張撤回留美幼童，適逢當時美國排華惡浪興起，中國學生要求入美國陸海軍學校肄業遭拒，最終導致留美學生於一八八一年凄然回國。容閎亦因此得到一個十分寶貴的認識，「中國根本上之改革，乃是不容稍緩之事」。此次派遣留學，雖中途夭折，但畢

竟培養了不少人才，對中國近代的外交、洋務事業和新教育的發展均產生了很大的影響，尤其開創了中國近代留學運動的新篇章。

主要研究著作有：李志剛《容閎與近代中國》，李喜所《容閎——中國留學生之父》，鍾叔河《容閎與西學東漸》，毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》有關章節等。（周谷平）

盛世危言

〔近代〕鄭觀應

《盛世危言》，近代鄭觀應著。經作者手訂的版本有三種，光緒二十年（一八九四）刊行的五卷本（正文五十七篇，附錄、後記三十篇，共八十七篇），光緒二十一年增訂新編的十四卷本（增正文四十七篇，附錄及中外通人救時之文一百十餘篇），光緒二十六年增訂新編的八卷本（篇數和十四卷本相同，但篇名和排列順序有變動）。一九二〇至一九二一年間印行的《盛世危言後編》，是鄭觀應的書札及談論企業章程等文章的彙編。坊間自行翻刻的版本繁多，卷數和編排均有差異。

鄭觀應（一八四二——一九二二），本名官應，字正翔，號陶齋，別號杞憂生、待鶴山人，廣東香山（今中山）縣雍陌鄉人。少時隨父習經書、學八股。咸豐八年（一八五八）應童子試，未中，同年冬到上海習商。後

爲英商寶順洋行買辦、太古輪船公司買辦。光緒六年(一八八〇)後，歷任上海機器織布局總辦、上海電報分局總辦、輪船招商局幫辦、總辦。一八八六年至一八九一年隱居澳門，繼又出任漢陽鐵廠總辦、粵漢鐵路總辦等職。辛亥革命後，寓居上海，爲商界著名人士。一九一五年以後，熱心教育，任招商局公學住校董事兼主任、商務中學名譽董事。一九二二年五月病逝於上海。次年，移葬於澳門前山。主要著述有《救時揭要》、《易言》、《盛世危言》等。鄭觀應把《易言》作爲《救時揭要》續集，《盛世危言》則是在《易言》基礎上擴寫而成(據夏東元《鄭觀應傳》)。生平事迹見鄭觀應《論招商局及肇興公司事略》(《盛世危言》附錄)、吳尹全《待鶴山人事略》等。

《盛世危言》是鄭觀應在十九世紀六十年代至九十年代詳論時政文章的彙編。正文一百零四篇，分富國、開源、强兵、節流四部份。

中心思想是論「富强救國」，認爲富强之本，不盡在「船堅炮利」，而在「上下同心，教養行法」，「興學校，廣書院，重技藝，別考課，使人盡其材。」其基本觀點是：「欲攘外，亟須自强；欲自强，必先致富；欲致富，必首在振工商；欲振工商，必先講求學校，速立憲法，尊重道德，改良政治。」(《盛世危言後編·自序》)書中有大量篇幅論述以商立國，以商爲本，與外國資本主義開展「商戰」的道理，認爲工商業的發展必須有政治制度的保證，「憲法乃國家之基礎，……政治關係實業之盛衰。政治不改良，實業萬難興盛。」除政治條件外，還必須有足夠的新式管理人才和科技人才；人才的培養必須立足於本國。「借才異域」，不僅工薪高，且受人挾制。因而關於廣設學校，學習西學，改革科舉考試和教育制度的議論，爲《盛世危言》的重要內容，尤集中在第一卷《考試》、《學校》、《西學》諸篇。

《考試》分上下兩篇，主要內容：一、主張改革考試制度。認爲科學考試專尚制藝，「以有用之心力，消磨於無用之時文」，以致「所學非所用，所用非所學」。主張分列兩科，首科「考經史、策時事、判例案」，然後「考西學」，包括「試格致、化學、電學、重學、礦學等新法和天文精蘊、五洲地輿、水陸形勢、內外醫科配藥及農家植物新法」。錄取標準，「論其藝而不論其文，量其材而不拘資格，精其選而不定額數」。武科考試亦相應改革。二、仿照泰西（指歐洲）程式，培養文武人才。將原來的學宮、書院「稍爲變通」，文、武各分大、中、小三等，「設於州縣者爲小學，設于各府省會者爲中學，設於京師者爲大學。」文學分政事、文學、言語、格致、藝學、雜學六科，武學分陸軍、海軍兩科。每科各分數班，歲加甄別，以爲升降。三年一試，優者由小學升入中學，又三年一試，由中學升入大學，學中甄別，以三年爲程。取人不憑一日之長短，使「懷才者有必得之權，廢學者無僥幸之望，考核明而人才出矣！」認爲按這樣程式培養人才，西人已收富强之效，我國步趨其後，不及十年，「無難與泰西相頡頏」。

《學校》篇，主要論「學校是造就人才之地」，提出廣泛創設學校傳授西學的主張。詳細介紹了西方近代學校規制。認爲德國學制較爲完備，「學之大小，各有次第……無論貴賤男女，自五歲以後，皆須入學，不入學者，罪其父母」。歸納西方各國教育人才之道，主要有三條途徑：「曰學校、曰新聞報館、曰書籍館」。學校是培養人才的最重要的機構。學校分爲三等：初學（小學）招收七歲及十五歲學生，中學招收十五歲至二十一歲的學生，上學（大學）招收二十一歲至二十六歲左右的學生。各級學校都用西學培養人才。大學又分實學院、技藝院、武學院、通商院、農政院、丹青院、律樂院、師道院、宣道院等。還有女學院、訓瞽院、訓聾院、訓孤子院、訓罪童院等爲各種人開設的學校。認爲「夫欲制勝於人，必盡知其成法而後能變通，而後能克敵」。

《學校》篇是較早介紹西方學制，並提出改革中國學制意見的歷史文獻。

《西學》篇，論述西學的重要性。視西學爲醫治我國「危疾」的良方，痛斥那些「見有講求西學者，則斥之曰名教罪人士林敗類」而自命爲「正人」的人。他們「以不談洋務爲高」，卻不知「今日之洋務，如君父之有危疾也，爲忠臣孝子者，將百計求醫而學醫乎，抑痛詆醫之不可恃，不求不學，誓以身殉而坐視其死亡乎？」

作者認爲西學「皆有益於國計民生，非奇技淫巧之謂也」。文中把西學分爲天學、地學、人學三類：「所謂天學者，以天文爲綱，而一切算法、曆法、電學、光學諸藝，皆由天學以推至其極者也。所謂地學者，以地輿爲綱，而一切測量、經緯、種植、車舟、兵陣諸藝，皆由地學以推至其極者也。所謂人學者，以方言文字爲綱，而一切政教，刑法、食貨、製造、商賈、工技諸藝，皆由人學以推至其極者也」。這里所論西學，與洋務派所談西學已有不同，不僅指自然科學和工藝學，還涉及「政教」、「刑法」等社會政治學說。

爲求廣泛推行西學，「使人人得而學之」，不僅主張廣譯西書，更提倡直接學習西方語言文字。認爲中國人之所以不能把西方先進的科學技術學到手，重要原因之一就是文字不通，僅看翻譯的書，「恒有辭不達意之患，似是而非之弊」，所得知識「不過一鱗半爪」。還批評那些致力於科舉而無暇顧及洋文，「或視洋文爲異端而不屑考求」的人，「殊不知當今之世，無論西學之不能不講，即一切華洋交涉之事，變日繁一日，苟其不明洋文，安能周旋於其間哉？」作者用許多事實力圖論證西學源出於中國，鼓吹「以中國本有之學，還之於中國」，不免流於附會。

《西學》、《學校》、《考試(上下)》均收入《盛世危言》第一卷，緊接作爲全書總綱的《道器》之後，可見其重要地位。

此外，載於該書第三卷的《女教》篇，則是中國近代較早提倡設立女學，反對纏足的論文。作者主張仿照西方，設立女子學堂，使女子不論貧富皆能入學，卓有成效者，應給予獎勵，文中嚴厲抨擊封建習俗對中國婦女的迫害，指出婦女裹足是「戕伐生質以爲美觀，作無益以爲有益」，呼吁「易裹足之功，改而就學，磨十年之力，率以讀書，則天下女子之才力聰明，豈果出男子下哉」。這些主張和議論，切中時弊，在當時引起很大反響，促進了清末思想解放和變法維新運動。

《盛世危言》成書時間，正是中國處於「千年未有之變局」中，因而受到各方面的重視。禮部尚書孫家鼐、安徽巡撫鄧華熙都把此書推薦給皇上。鄧華熙稱該書「於中西利弊透辟無遺，皆可施諸實事」。清帝命總理衙門印二千部散發大臣閱看，而都中求者「仍絡繹不絕」。盛宣懷謂此書可使都中大老「以醒耳目」，「一開眼界」。洋務大官張之洞將《盛世危言》與當時論時務的書作比較，認爲：「論時務之書雖多，究不及此書之統籌全局擇精語詳，可以坐而言即以起而行也。」翰林院編修蔡元培也推崇此書「以西制爲質，而集古籍及近世利病發揮之。時之言變法者，條目略具矣」。外國人在中國辦的報紙亦宣傳《盛世危言》「所載中外各事，中華人近以該書作指南針，邇來場中考試常出該書所序時務爲題目。」

有關研究著作有：夏東元《鄭觀應傳》和《晚清洋務運動研究》，毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》中有關章節等。（周谷平）

請推廣學校折

〔近代〕 李端棻

《請推廣學校折》，一篇，近代李端棻撰。作於光緒二十二年（一八九六）。據羅惇曧《京師大學堂成立記》說，係出自梁啓超手筆。收入《變法自强奏議匯編》。

李端棻（一八三三——一九〇七），字芯園，貴州貴築（今貴陽）人。清同治進士，選翰林院庶吉士，授編修。出任雲南學政，累擢內閣學士、遷刑部侍郎，前後四任鄉試考官，一任會試副總裁。贊同康有爲、梁啓超的變法主張，於一八九六年奏請設立京師大學堂。一八九八年密薦康有爲、譚嗣同於光緒帝。戊戌政變時被革職，充軍新疆，因途中患病，留甘州。一九〇一年赦歸，主講貴州經世學堂。一九〇七年病逝。生平事迹見金桂蓀《李端棻傳略》等。奏摺開篇即言：「時事多艱，需才孔亟，清推廣學校，以勵人才而資禦侮。」指出，人才之多寡，係國家之强弱，中國濟世偉才之貧乏，非天之不生才，而是教之之道未盡也。近二十年來，儘管設立了同文館、實學館、水師武備學堂等，但收效不大，這主要有五大弊端。首先是「諸館皆徒習西語西文，而於治國之道，富强之原，一切要書，多未肄及」，其餘如「學業不分齋院，生徒不重專門」，「未備圖器，未遣游歷，則日求之於故紙堆中，終成空談，無自致用」以及生源、學額等問題。由此提出自京師以及各省府州

縣皆設學堂，分爲府州縣學、省學和京師大學三級，並分別規定了入學年齡、資格、學習年限和所設課程。還建議在省府州縣可改書院，增廣功課，變通章程，以爲學堂，在京師宜撥專款設立大學堂，及令中外大吏舉薦才任教習之士等。並進一步認爲，要造就異才，還須有以下幾項與設學校相配合：一是設藏書樓。使「向之無書可讀者，皆得以自勉於學，無爲棄才矣」。二是創儀器院。「格致實學，咸籍試驗」。所立諸學堂都宜別立一儀器院，令學徒試習，則實事求是，自易專精，而學徒所成，視昔日紙上空談，相去遠矣。三是開譯書局。「欲求知彼，首在譯書」。應廣集西書之言政治、論時局者、言學校農商工礦者及新法新學，分類譯出，不厭詳博，隨時刻佈，廉值發售，則可以增益見聞，開廣才智矣。四是廣立報館。欲通今者莫若閱報，足不出户而於天下事了然也。如此「則識時之俊日多，於國之才日出矣」。五是選派游歷。游歷各國，精益求精，以期大成，游歷各省，察驗測繪，以期實用。以上各項如能相輔相成，切實施行，「十年以後，賢俊盈廷，不可勝用矣。以修內政，何政不舉？以雪舊耻，何耻不除？」

此折開清末建立學校系統的先聲，在當時流傳甚廣，影響頗大。如盛宣懷在所上《條陳自强大計折》中曰：「近日刑部侍郎李端棻推廣學校一摺，洞見本原，當蒙採擇。」（《愚齋存稿》卷一）尤其是京師設立大學堂之議，開風氣之先，奏摺呈上後，光緒帝迅將此摺交總理衙門議覆。總理衙門認爲，李端棻所奏「推原於立學之方，育才之術，蘄以樹風氣而開趨向。淺學擴其聞見，通才益便精研，其在於今，誠爲切要」。對於所請在京師設立大學堂一事，提出「應請旨飭下管理書局大臣察度情形妥籌辦理。」（朱有瓛《中國近代學制史料》第一輯下册）隨即，管理書局大臣孫家鼐向清廷奏陳了《議復開辦京師大學堂摺》，指出：「獨是中國京師建立學堂，爲各國通商以來僅有之創舉」。並提出了六條具體建議（同上）。這些意見雖得到光緒帝的首

肯，但頑固派卻以經費困難爲由，主張緩辦。直到「百日維新」開始，在光緒帝一再催促下，終於一八九八年七月正式着手籌辦。根據章程，京師大學堂不僅是全國最高學府，而且是全國最高教育行政機關。從此，中國高等教育發展邁出了新的一步。顯然，這與李端棻的首倡之功是密不可分的。（周谷平）

愚齋存稿

〔近代〕盛宣懷

《愚齋存稿》，一百卷。近代盛宣懷撰。一九三九年武進盛氏思補樓刻本。由盛氏後人選輯盛宣懷部分檔案資料而成，起自光緒二十年（一八九五），終於宣統三年（一九一一），包括奏稿二十卷，電奏三卷及朋僚電稿七十七卷。卷首爲愚齋遺像一幅，神道碑、墓志銘、行述各一篇及序六篇，卷末附有碑文五篇，呂景端跋二篇，選編者後記一篇及《愚齋東游日記》。

盛宣懷（一八四四——一九一六），字吉蓀，又字幼勖，號愚齋，止叟。江蘇武進人。一八七〇年入李鴻章幕，甚得信任。一八七三年任輪船招商局會辦，後升爲督辦。一八八〇年籌辦中國電報局，任總辦。一八九三年籌辦華盛紡織總廠，任督辦。期間，還署天津河間兵備道、天津海關道、山東登萊兵備道兼東海關監督、天津海關道兼津海關監督等職。積極協助李鴻章創辦各種洋務事業。一八九六年從湖廣總督張之洞處

接辦漢陽鐵廠、大冶鐵礦，經辦蘆漢鐵路。一八九八年又兼辦萍鄉煤礦。同時，受清廷委任督辦中國鐵路總公司事務，開設中國通商銀行。以上海爲活動中心，操縱輪船、電報、紡織、銀行業務及鐵煤廠礦等，成爲顯赫一時的清末洋務官僚買辦。義和團運動時，曾積極參與「東南互保」活動。一九〇一年升任會辦商約大臣，同年又改任辦理商稅事務大臣。一九〇八年任郵傳部右侍郎，一九一一年初被授郵傳部尚書。任職期間，多次與外國簽訂鐵路借款合同，出賣中國路礦利權，曾激起人民公憤，發生聲勢浩大的收回利權運動。一八九四年中日甲午戰爭失敗後，深感欲圖自强，當以興學育才爲先，主張各類人才皆應取資於學校，「學堂遲設一年，則人才遲起一年。」而中國當時「但選將才於儁人廣衆之中，拔使才於詩文貼括之內。至於制造工藝，皆取材於不通文理，不解測算之匠徒，而欲與各國挈長較短斷乎不能。」（《擬設天津中西學堂章程稟》）於是，一八九五年奏准設立天津中西學堂，以爲繼起者規式，並對學堂章程、功課、經費、選聘教習等提出了具體建議。又於一八九六年贊助鍾天緯在上海設立三等公學。一八九七年在上海創辦南洋公學，內特設師範院，爲我國師範教育的開端。此外，還建議設立農、商、路、船等各類學校。著作還有《盛宣懷未刊信稿》、《盛宣懷檔案資料選輯》等。生平事迹見蔡冠洛《清代七百名人傳》等。

《愚齋存稿》一百卷，就基本內容言，主要反映了作者從事各類洋務新政事業的情形。然而，正是在這種親身實踐中，作者切實體會到培養人才的迫切性和重要性。於是，興學育才之議便成了其中的重要組成部分。誠如後人所評價的「當世論公政績者，曰輪船、曰鐵路、曰郵電，而公實以學校作之根柢」（《唐文治序》），盛公「終身銳意興學」（《神道碑》）。

列於第一卷的《條陳自强大計折》，以練兵、理財、育才三者爲歐美致富致强之術。認爲西國「無人不學，

無事不教」，人才之盛，皆出於學堂。中國目前各府州縣雖遍設學堂，宜令各省先設省學堂一所，教以天算、輿地、格致、製造、汽機、礦冶諸學，而以法律、政治、商稅爲要，並設武備學堂一所。「在下之趨向，全視在上之用舍」，科舉制度對學校教育影響甚大，「今不能盡改科舉之制，似宜專設一科，裁天下之廣額爲新學之進階，明定功令，使之武學堂卒業者皆有出身之正途，齊仕進於科第，則聞風興起，學校如林，人才自不可勝用」。

有關南洋公學設立和管理的條文散見於各卷，這是作者一生興學用力最著、功效最彰之所在。光緒二十四年（一八九八）的《籌集商捐開辦南洋公學摺》是作者籌辦南洋公學經過情形的奏摺。文章開篇即言：「世變日棘，庶政維新，自强萬端，非人莫任，中外臣僚與夫海內識時務之俊傑，莫不以參用西制興學樹人爲先務之急」。尤對師範教育和基礎教育給予極大的關注，指出：「師道立則善人多，故西國學堂，必探原於師範，蒙養正則聖功始，故西國學程，必植基於小學。中外古今教學宗旨，本無異同」。從創辦天津頭、二等學堂的經驗出發，認識到：「大抵通曉西文者，多懵於經史大義之根柢，致力中學者，率迷於章句呫嗶之迂途，教者既苦乏才，學者亦難精擇。」致此事半功倍的原由，蓋不導其源、不正其基之故。

南洋公學分四院，除倣照天津頭、二等學堂規制設立中院、上院外，還增設培養師資的師範院和附屬小學即外院，並對四院間的相互銜接、相輔相成之體系結構作了闡述。外、中、上三院相互銜接、逐年遞升，成爲我國近代學校三級制雛形。

奏摺指出：「時事之艱大無窮，君子以致達爲重。」世界各國學校大率形上形下，道藝共兼，惟法蘭西之國政學堂，專教出使、治政、理財、理藩四門，並兼學商務，經世大端，博通兼綜。因此，南洋公學「竊取國政之

義，以行達成之實」。還就褒獎教習，學校經費等事宜，提出了具體建議。

奏摺所附南洋公學章程包括：第一，設學宗旨。首先闡述定名南洋公學緣由，爲「西國以學堂經費，半由商民所捐，半由官助者爲公學」，現「學堂常年經費皆招商、電報兩局衆商所捐」，故名之。其次闡述設學堂旨爲「以通達中國經史大義厚植根柢爲基礎，以西國政治家、日本法部、文部爲指歸，略倣法國國政學堂之意」。第二，分立四院。第三，四院學生班次、等級，尤對師範生規格分五層作了詳細闡述。第四，學規學課。公學課程參酌東西之法，並不斷嘗試修改。第五，考試。第六，試業給據。第七，藏書、譯書。第八，出洋游學。上院學生畢業後，擇其優者，資送出洋，就學於各國大學堂，以擴才識而資大用。第九，教員人役名額。

《南洋公學附設譯書院片》（光緒二十四年）論述了譯書對於獲取新知的重要。「非能讀西國之籍，不能周知四國之爲」，近鄰日本維新自强正有賴於此道。故在南洋公學附設譯書院一所，廣購日本及西國新出之書，延訂東西博通之士擇要翻譯，讓學生中學識優長者筆述之，以當學堂翻譯之課，可謂一舉二得。譯出之書送各書局分別刊印，以廣流傳。三年後，作者又上《呈進南洋公學新譯各書並擬推廣翻輯摺》，指出：「西學西政孰同孰異，皆當與中國本有之文學政事融會貫通，方能得其要領而不爲所囿。」如果必先通西語西文而後課西學，「此乃緩不濟急，應學日本，多致力於翻譯」。要求讓各省官書局改爲譯印書局，讓出使各國大臣廣爲購備東西文政學新理有用之書，「務使東西文得中文闡發而無偏弊，則中學得東西學輔翼而益昌明，不待十年，必有偉材以佐盛治」。同年，又呈《南洋公學推廣翻輯政書摺》指出，興學爲自强之急圖，而譯書尤爲興學之基礎。外國書籍種類繁多，流別各異，如不加選擇地盲目翻譯，流弊滋多，故論譯書，則天算、製造較政治、史學爲難；論選書則政治、史學較天算、製造爲難。目前正值新政，凡學校、科舉、軍政、財政諸大端

皆參酌中西，以議施行，因此，有關政治、法律諸書均待取資，不容再緩。並具體闡述有關譯書的四項細要：一、先章程而後議論。以糾正考求西政者粗知大略，不能詳舉其章」的通病。因日書取法泰西，又身體力行損益去取「擬先譯日本法規以啓其端」，中國如再能隨時損益去取，積以歲時，可期詳備。二、審流別而定宗旨。泰西各國政俗不同，較量國體，惟日、德與我相同，亦惟日德之法於我適宜而可用。建議選派通達古今之士游歷德國，逐事咨詢，於各省多設德文學堂廣譯德書，而後斟酌損益可以萬全而無弊，但就南洋公學能力言，姑且只能以日書爲媒介轉譯之。總之，「格致製造則取法於英美，政治法律則取法於日德」，反映了作者的政治傾向。三、正文字以一耳目。强調正名，統一人地國名等譯法。四、選課本以便教育。翻譯國外教科書以備國內各級學堂之用，專取其文部所定，教員所授之本，咫聞雜學概不兼收，「以西學佐子史之旁通，不敢以俗說代經文之正本。」

《南洋公學歷年辦理情形摺》（一九〇二），回顧了南洋公學的發展概況。此外，還有《籌建南洋公學及達成館舍片》、《奏留奏派南洋公學總辦提調片》、《開辦高等商務學堂摺》、《陳明南洋公學士習端正片》、《南洋高等商務學堂移交商部接管摺》及《請獎南洋公學教員片》、《擬獎南洋公學洋教習片》等多篇奏摺，以及與朋僚的電稿中，都論及了南洋公學的方方面面，足見作者的一片心血。正如後人所論，盛公辦學「南洋成效尤著，至今言學校者必首南洋」（《神道碑》）。曾任南洋公學監院的美國傳教士福開森在其《序》中說：「使後世不忘公者，當爲設立南洋公學一事。」南洋公學確在中國近代教育發展史上佔有一席重要的位置。

《愚齋存稿》有關教育方面的內容，還包括大力提倡開辦各類實業學校，如《請飭各省積儲備荒並講求農學摺》指出，西人極重農務，設學講求，以格致化學之理盡農圃種植之利，確有明效，中國宜參酌西法，大

興農學《請設商務學堂片》。指出，要振起商戰，足國足民，必須廣商學以植其材，聯商會以通其氣，定專律以維商市，而開設商務學堂、翻譯商律全書，爲將來定律設部之根本，斷難再事延緩，提議於南洋公學旁購地建造商務學堂一所，並派洋教習赴各國考察商務學堂規範，由出使大臣購覓商律各書加緊翻譯。其餘如籌辦商船學校，鐵路法文速成學堂等等。

作者還建議倣照日本明治初期，在京師、上海各設一達成館，取成材之士專學英法語言文字，專課法律、公法、政治、通商之學，期以三年，已通大要後，讓出使大臣調作隨員，至外洋就學於各師，就試於大學，歷練三年回國就職任用，以解人才培養之急。尤强調學生以德行爲首，科西學以修身爲根本，必先貞固乃爲干事之材，體現了作者以中學爲根本的傳統觀念。

爲使學業不受科舉干擾，學生專精新學，還專門奏請免去新設各學堂學生歲科兩試。認爲學堂功課日計歲積不容閑曠，若於試期相率而去，遠者動輒累月，近者亦須連旬，中西各課精進難而荒廢易，一暴十寒，畢業何日！中國學無次序，淺嘗輒止，故無成效，强調辦學要有順序，不容紊亂，不要隨便更改所定學科和課程。重視學生出洋游學，認爲「學生必出洋游歷，躬驗目治，專門肄習，乃能窺西學之精，用其所長，補我之短」。

《愚齋存稿》對我們研究中國近代普通教育、師範教育及實業教育的興起和發展具有一定的價值。

（周谷平）

長興學記

〔近代〕 康有爲

《長興學記》，一册。近代康有爲著。成書於光緒十七年（一八九一），廣州萬木草堂刊本。次年，上海思求闕齋重刻之。以後各地都流行一些翻刻本，如羊城文升閣校刊本、上海鑿雲雷版、麥仲華《皇朝經世文新編》版等。今收入《康有爲全集》及沈雲龍主編《近代中國史料叢刊》。

據陳千秋《長興學記跋》稱：「吾師康先生思聖道之衰，憫王制之缺，慨然發憤。思易天下，既絀之於國，乃講之於鄉。千秋與服領英秀，捧手請業，爰述斯記，以爲規言。」《康南海自編年譜》「光緒十七年辛卯，三十四歲」記：「始開堂於長興里講學，著《長興學記》以爲學規，與諸子日夕講業，大發求仁之義，而講中外之故，救中國之法。」

《長興學記》在辦學指導思想、教育內容、教學方法等方面，均作了系統而簡要的說明，是一份完整的教育綱要。作者首先强調學習的重要性，「同是物也，人能學則貴，異於萬物矣；同是人也，能學則異於常人矣；同是學人也，博學則勝於陋學矣」。提出「夫勉强爲學，務在逆乎常緯」，即革除常規積習，實際是對當時學術界佔統治地位的古文經學和宋學進行抨擊。接着，以孔子《論語》中「志於道、據於德，依於仁、游於藝」四言

爲綱，分注條目，爲求仁之方，爲學之門。志於道，即志於爲仁義之道。所由四目：格物、厲節、辨惑、慎獨。據於德，其目有四：主靜出倪、養心不動、變化氣質、檢攝威儀。依於仁，其叙有四、敦行孝弟、崇尚任恤、廣宣教惠、同體饑溺。游於藝，分學目爲：義理之學、經世之學、考據之學、詞章之學。提出禮、樂、書、數、圖、槍「六藝」，以切於人事，便於經世。又立經義、策問、詩賦、楷法，以備科舉之用。作者認爲，文史術藝，應並學不廢，本末兼備。本原一歸於孔子，而歷朝經世之學、國朝掌故、外夷政俗，皆宜考焉，諸子學術、異教學派，亦當審焉。總之，「博稽而通其變，務致之用，以求仁爲歸」。除說經、讀書外，還有習禮，論文。最後提出「四耻」耻無志、耻徇俗、耻鄙吝、耻懦弱，以約束自己的行爲。

梁啓超曾在《三十自述》中言：「自退出學海堂而間日請業南海之門，生平知有學，自茲始。……先生爲講中國數千年來學術源流，歷史政治沿革得失，取萬國以比例推斷之。餘與諸同學日札記其講義，一生學問之得力，皆在此年。」（《飲冰室合集》文集第四册）他認爲長興學舍雖在組織完備上不及東西各國學校，「然當中國教育未興之前，無所憑借，而自創之，其心力不亦偉乎？」（《南海康先生傳》）萬木草堂當日在社會上的影響，可以梁鼎芬的贈詩爲代表：「九流混混誰真派，萬木森森一草堂。但有群倫尊北海，更無三顧起南陽。」（梁啓勛《「萬木草堂」回憶》）萬木草堂的確爲變法維新作了與論準備，並造就了一批棟樑之才。

《長興學記》提出兼重德育、智育和體育的教育思想，打破傳統儒學經學的一統天下，引進自然科學和社會科學內容，主張重經世之學以「通變宜民」，在反對封建傳統教育，宣傳資產階級新說，培養維新變法人才等方面，都有着一定的歷史進步作用。在「學規」、「教條」發展史上，也具有承前啓後的積極意義。

一九九一年，廣東高等教育出版社出版了陳漢才以萬木草堂一八九一年原刊本爲底本，參考其他各種

版本，重新校點、注釋的新版本，並附錄了校注者編寫的《萬木草堂教育教學活動大事記略》及有代表性的康門弟子及學人的回憶文章和專著（節錄）等重要參考資料。（周谷平）

大同書

〔近代〕康有爲

《大同書》，十卷，一册。近代康有爲著。成書於光緒二十八年（一九〇二）。一九一三年《不忍》雜志刊載其中甲、乙兩卷，一九一九年上海長興書局出版甲乙兩部的單行本。一九三五年康氏弟子錢安定整理全部書稿交中華書局出版。一九五六年北京古籍出版社以康氏家族所藏鈔本與已刊本互校出版新版本。

康有爲（一八五八——一九二七），原名祖詒，字廣厦，號長素，又號更生。廣東南海人。幼年受嚴格的封建正統教育，後師從朱次琦，受「濟人經世」之學，立大志，以救國救世自任。一八七九年開始接觸西方資本主義思想和當時正在醞釀的改良主義思潮，決心向西方尋找真理。一八八八年赴京應順天鄉試，感於時局危急，發憤上萬言書給光緒帝，請求及時變法，但未獲成功。遂離京回鄉，從事著述和講學，爲維新變法建立理論基礎和培養人才。一八九五年赴京會試，爲請求清政府拒簽喪權辱國的《馬關條約》，同梁啓超等發動「公車上書」，提出「拒和」、「遷都」、「變法」。同年考中進士，授工部主事。後發起組織强學會、聖學會、保

國會，辦《中外紀聞》、《强學報》、《新知報》，團結力量，宣傳鼓動，力促變法。一八九八年依靠光緒帝實行「戊戌變法」，在「百日維新」期間，迭上奏議。通過光緒帝的上諭，頒發一系列變法詔令，推行各種新政，包括提出廢八股、興學校、派留學等改革教育的具體綱領。變法失敗後流亡國外，組織保皇會，反對革命。辛亥革命後，組織孔教會，主張保存帝制，行「虛君共和」之制。一九一七年參與張勳復辟，政治上愈趨保守落伍。一九二七年病逝於青島。著作尚有《孔子改制考》、《新學僞經考》、《長興學記》等。編有《康有爲全集》。生平事迹見梁啓超《康有爲傳》、《康南海自編年譜》、湯志鈞《戊戌人物傳稿》、沈灌群、毛禮銳《中國教育家評傳》等。

早在一八八四年，康有爲就開始演大同之義，以後即着手編著，戊戌變法失敗後，康有爲流亡國外，游歷歐美，親眼目睹已進入帝國主義階段的歐美國家尖銳的社會矛盾和階級斗爭，同時對西方空想社會主義學說也多少有所接觸。這些都爲他糅合中西、撰作《大同書》提供了思想資料。流亡日本時曾帶去《大同書》稿本二十餘篇，一九〇二年避居印度時著爲成書。

《大同書》是一部論述空想社會主義思想、規劃世界大同步驟的著作。書中以今文經學的公羊三世說和《禮記·禮運》中的小康、大同思想，結合歐洲空想社會主義、資産階級民主思想等，設計出一個無階級、無私産、無家族、無邦國、無帝王，人人相親，人人平等的大同社會，並爲這個「極樂世界」描繪了一幅教育制度的藍圖。該書十卷的主要內容如下：

甲部，入世界觀衆苦。首先，在緒言「人有不忍之心」中，提出孔子三統三世說，即「據亂之後，易以升平、太平、小康之後，進以大同」。認爲中國當時處於「據亂世」，只有行大同太平之道，才能救人苦難，求其大樂。

接着，以六章篇幅列舉人間社會的種種苦難，分人生之苦、天災之苦、人道之苦、人治之苦、人情之苦、人所尊尚之苦等六大類三十八種，一一加以描繪。最後，把諸苦之根源歸結爲「皆因九界而已」，指出救苦之道在於「破除九界」。

乙部，去國界合大地。首先，論述有國之害。國既立，國義遂生，人人自私其國而攻奪人之國，調民爲兵，爭地爭城，一戰而死者千萬，慘酷禍毒。繼而，提出「欲去國害必自弭兵破國界始」。接着論證了國界自分而合乃歷史發展之趨勢。去國界至大同，「先自弭兵會倡之，次以聯盟國緯之，繼以公議會導之」。初設公議政府爲大同之始：公議政府專議各國交通之大綱，如議定各國公律、關稅之出入、度量衡之名稱、語言文字等。立公政府以統各國爲大同之中：公政府大綱包括均等歲減各國之兵，以至於無，君主之權盡削之後，可改號爲「尊者」或「大長」，分大地爲十洲，每洲再分爲數十界，成立小政府，統一全世界的度量衡，一律用十進制，統一全球語言文字，制定全世界通用的新歷法，以大同紀元等等。最後，列有「大同合國三世表」。

丙部，去級界平民族。指出「人類之苦不平等者，莫若無端立級哉！」受壓迫的等級大類有三：賤族、奴隸和婦女。作者考察了等級制度在世界各國形成、演變過程，强調在大同社會要予以廢除，即「全世界人類盡爲平等，則太平之效漸著矣」。

丁部，去種界同人類。指出「欲合人類於平等大同，必自人類之形狀、體格相同始」。辦法是：首在遷地而居之，次在雜婚而化之，末在飲食運動以養之。如此經過若干代，種界可去矣。

戊部，去形界保獨立。揭露人類社會歧視、壓迫婦女的種種不合理現象，說婦女「同爲人之形體，同爲人之聰明，且人人皆有至親至愛之人，而忍心害理，抑之，制之，愚之，閉之，因之，繫之，使不得自立，不得任公

事，不得爲仕宦，不得爲國民，不得預議會，甚且不得事學問，不得發言論，不得達名字，不得通交接，不得預享宴，不得出觀游，不得出室門，甚且斲束其腰，蒙蓋其面，刖削其足，雕刻其身，遍屈無辜，遍刑無罪，斯尤無道之至甚者矣！」然而，數千年來，號稱仁人、義士者，都熟視無睹，以爲當然，這是天下最爲奇駭、不公、不平之事，不可解之理矣！論證了女子與男子有同樣的才幹，能勝任同樣的工作。「故以公理言之，女子當與男子一切同之，以實效徵之，女子當與男子一切同之。此爲天理之至公，人道之至平。」認爲應解放婦女，使人才驟增其半，利於立國；使母教施於童幼，利於傳種。具體爲：宜先設女學，畢業者賜予出身，學問有成，許其選舉、應考、爲官、爲師，其才能學識足爲議員者，聽其選舉；法律上應許女子爲獨立人格，刪除從夫限禁；婚姻自由，禁止早婚；允許交接宴游；廢除纏足、細腰等舊俗，等等。

己部，去家界爲天民。論述人類家制、族制的演變，比較中西家庭、家族觀念和制度之異同，說明各有利弊。如中國的族制最盛，故人類最繁，但也因此而生分疏之害，同姓則親，異姓則疏，行仁狹矣。「以一國而分爲千萬億國，反由大合而爲微分焉。故四萬萬人手足不能相助，至以大地第一大國而至於寡弱。」家庭本爲人類相保之良法，但也存在「家人强合之苦」，「有家則有私，以害性害種」等弊端。由此提出，欲至太平大同必在去家。其方法是公養、公教、公恤。公養即懷孕婦女皆人人本院，進行胎教，以端生人之本，厚人道之原，嬰兒出生後送育嬰院，選擇德性慈祥、身體强健、資稟敏慧之女保育之，務令「養兒體，樂兒魂，開兒知識」。公教即兒童六歲之後入小學院，選德性仁慈、威儀端正，學問通達，誨誘不倦之女子爲女傅。人道蒙養之始，以育德爲先。同時，人方幼童，宜以養體爲主，開智次之。要慎選校址，並規定了所學科目等。自十一歲起入中學院，此爲人生學問通否、德性成否之關鍵期。要選才德皆備之師教之，男女均可，「導之以正義，

廣之以通學，繩之以禮法，雖於慈惠之中而多用嚴正之氣」。十六歲至二十歲人大學院，此爲最高一級之學校教育，人人可以享受。大學皆專門之學、實驗之學，於育德强體之後，專以開智爲主。人人各從其志，各認專門之學，以就專科之師，以供公衆之用。大學教育尤重效用，應擇專學精深奧妙，實驗有得者爲師，不論男女。公恤即設立恤貧院、醫疾院、養老院和考終院。

庚部，去產界公生業。作者認爲，「農不行大同則不能均產而有饑民」，「工不行大同則工黨業主相爭，將成國亂」，「商不行大同則人種生詐性而多餘貨以殄物」。並把獨農與公農、獨商與公商、獨工與公工作了比較，說明公有制具有明顯的優越性。由此提出「今欲致大同，必去人之私產而後可，凡農工商之業，必歸之公」。

辛部，去亂界治太平。具體規定全球統一後的管理機構及其職能。設想大同社會要實行一切交通、通訊設施歸公，要開闢深山絕島，架橋鋪路，要把各地之金行皆歸於公，無有私產，爲進化計，要競美、獎智、獎仁，不立刑，但有各職業之規則，尤要禁懶惰、禁獨尊、禁競爭、禁墮胎。

壬部，去類界愛衆生，指出在大同社會，人不僅要愛同類，也要愛護其他生靈。除了那些傷害人的動物，要「禁殺絕欲」。

癸部，去苦界至極樂。作者認爲，能使人樂益加樂，苦益少苦者，是謂進化，其道善，反之，使人樂無所加而苦尤甚者，是謂退化，其道不善。「盡諸聖之千方萬術，皆以爲人謀免苦求樂之具而已矣」。到了大同社會，九界既去，則人之諸苦盡除，只有樂而已。並具體描述了居處、舟車、飲食、衣服及其他種種之樂。

《大同書》反映了數千年來中國人民對於沒有剝削和壓迫、充滿仁愛、人人平等、富足幸福的理想社會

的追求和嚮往，極大地豐富和發展了中國空想社會主義思想，它揭露現實社會的種種罪惡和不平等，批判封建專制主義的殘酷無情，宣揚仁愛和人道，主張個性解放，在當時具有一定的現實意義。當然，康有爲以爲大同理想只須依靠人的仁愛之心，通過漸進方法就能實現，這是不切實際、也是根本行不通的。「康有爲寫了《大同書》，他沒有也不可能找到一條到達大同的路。」（毛澤東《論人民民主專政》）毛澤東言簡意賅地評價了這位向西方尋找真理的先進中國人的大同思想——有理論貢獻，卻流於空想。

研究著作主要有：李華興《中國近代思想史》、毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》等書有關章節。（周谷平）

變法通議

〔近代〕　梁啓超

《變法通議》，十四篇。近代梁啓超著。爲清光緒二十二年（一八九六）至二十五年（一八九九）在《時務報》、《清議報》發表的一組論文總題。最早輯入一九〇二年廣智書局出版的《飲冰室文集》，以後，一九〇五年廣智書局《分類精校飲冰室文集》，一九一〇年廣智書局《飲冰室文集》（增訂本）、一九二六年中華書局《飲冰室文集》（重印本）、一九三二年中華書局《飲冰室合集》等，均收入此著。

梁啓超（一八七三——一九二九），字卓如，號任公，別號飲冰室主人，廣東新會人。幼年在家受封建正統教育，以後曾在廣州學海堂學習訓詁詞章，青少年時期考中秀才和舉人。一八九〇年開始接觸西學。一八九一至一八九四年從康有爲受學於萬木草堂，並協助校勘分纂《新學僞經考》、《孔子改制考》，對康本人及其學說十分信服，從此追隨始終，時以「康梁」並稱。一八九五年春赴京會試，爲請求清政府拒簽喪權辱國的《馬關條約》，協助康有爲發動「公車上書」，要求「拒和」、「遷都」、「變法」，旨在救亡圖存。接着，又助康有爲編撰《中外紀聞》，發起組織强學會，任書記。一八九六年赴上海籌辦《時務報》，自任總撰述，他的文章出色地宣傳了康有爲主張的維新變法理論，爲日後維新派的登臺變法作了有效的輿論準備。一八九七年到長沙主講時務學堂，鼓吹「興民權」、「變官制」，實行君主立憲，爲維新運動培養了一批傑出的人才。一八九八年幫助康有爲促成「百日維新」，期間，以六品銜辦理京師大學堂譯書局事務。爲推行新政，他奔走策劃，宣傳鼓動，竭盡全力。戊戌變法失敗後，流亡日本，後遠游美、澳，至辛亥革命後回國。先後主編《清議報》、《新民叢報》，主張立憲保皇。曾介紹西方資産階級社會、政治、經濟和文化學說，在當時知識界影響頗大。一九一八年底去歐洲旅游，著《歐游心影錄》，宣稱歐洲文明已經破産，主張發揚中國的「固有文化」。一九二〇年後專門從事講學和著述。梁啓超學識淵博，著作宏豐，對思想史和學術史的研究大有貢獻。其著作以一九三二年中華書局出版的《飲冰室合集》（一九三六、一九四一年重版）爲收錄最豐富，校訂較精的集子。一九八四年上海人民出版社《梁啓超選集》收錄了他的代表作。生平事迹見鄭振鐸《梁任公先生年譜》、謝國楨《梁任公先生遺事》、朱仰山《梁啓超》、丁文江和趙豐田《梁啓超年譜長編》、孟祥才《梁啓超傳》、沈灌群和毛禮銳《中國教育家評傳》等。

《變法通議》是梁啓超在維新變法活動中的重要政論著作。全文主旨，如作者在《清代學術概論》中所說：「啓超創一旬刊雜志於上海，曰時務報，自著《變法通議》，批評秕政，而救弊之法，歸於廢科舉興學校，亦時發民權論，但微其緒，未敢昌言。」全文凡七萬餘言，分爲《自序》、《論不變法之害》、《論變法不知本原之害》、《學校總論》、《論科舉》、《論學會》、《論師範》、《論女學》、《論幼學》、《學校餘論》、《論譯書》、《論金銀漲落》等十二篇，刊於一八九六年至一八九八年《時務報》；《論變法必自平滿漢之界始》、《論變法後安置守舊大臣之法》等二篇，刊於一八九八年至一八九九年 初《清議報》。較系統和詳盡地提出涉及到思想、政治、經濟、文化、教育等各領域的變法主張，在社會上產生了很大的影響。關於學校教育的議論，較集中於以下篇章。

一，《學校總論》。指出中國處於競爭的世界上，「勝敗之原，由力而趨於智，故言自强於今日，以開民智爲第一義。智惡乎開，開於學；學惡乎立，立於教。」抨擊專制政治下的愚民政策和重制義、詩賦、楷法的八股取士毀滅人才。强調「亡而存之，廢而舉之，愚而智之，弱而强之，條理萬端，皆歸本於學校」。

二、《論科舉》。明確認定，「故欲興學校，養人才，以强中國，惟變科舉爲第一義。大變則大效，小變則小效。」接着提出上、中、下三策。上策爲「遠法三代，近採泰西，合科舉於學校，自京師以訖州縣，以次立大學小學，聚天下之才，教而後用之」。中策爲「多設諸科，與今日帖括一科並行」。下策爲「一仍今日取士之法，而略變其取士之具」。在科舉考試中增加時務、實學內容。

三、《論師範》。謂「故師範學校立，而群學之基悉定。」中國自數百年以來，師範不立。才學之教師難求，而聘用西人，又有諸多不宜，此吾國數百年積弱之根源，亦是數十年來變法之所以無效也。「故欲革舊習，興

智學，必以立師範學堂爲第一義。」提出仿效日本尋常師範學校之制損益之。

四，《論女學》。作者以正確的觀點和豐富的材料，論證男女平等的合理性，强調女子求學讀書以提高智能的重要意義。「是故女學最盛者，其國最强，不戰而屈人之兵，美是也。」强烈譴責中國封建習俗對婦女身心的摧殘，指出「是故纏足一日不變，則女學一日不立」。

五，《論幼學》。從師資、教學內容、方法、效果等方面比較了中西方幼少年教育的差異。指出「人生百年，立於幼學。」欲救中國之弊，「非盡取天下之學究而再教之不可，非盡取天下蒙學之書而再編之不可。」同時强調了家庭教育的重要。並爲八歲以上、十二歲以下兒童擬就一功課表。

梁啓超以《時務報》爲中心的宣傳鼓動，使變法圖强思想深入人心。梁氏之文，議論新穎，文字亦較通俗，《時務報》於數月間，銷至萬餘份，爲中國有報以來所未有，「推動維新，頗著時效。」（湯志鈞《戊戌變法人物傳稿》上册）「當《時務報》盛行，啓超名重一時，士大夫愛其語言筆札之妙，爭禮下之。上自通都大邑，下至僻壤窮陬，無不知有新會梁氏者。」（胡思敬《戊戌履霜錄》）楊復禮在《梁啓超年譜》中亦云：「時當甲午戰後，此論一倡，遂風靡海內，舉國趨之如飲狂泉。」（《戊戌變法》資料叢刊（四））足見梁啓超所發時論之影響力及對維新變法的推動作用。

有關研究著作見胡繩武《戊戌維新運動史論集》、李華興《中國近代思想史》、毛禮銳和沈灌群《中國教育通史》等書的有關章節。（周谷平）

嚴復集

〔近代〕嚴復

《嚴復集》，五册。近代嚴復著。由王栻主編，中華書局一九八六年出版。該書收錄了嚴復的生平著述，分詩文卷上、下（第一、二册），書信（第三册），按語（第四册），著譯、日記和附錄（第五册），爲現今收集、校勘、整理均較完整的版本。

嚴復（一八五四——一九二一），字又陵，又字幾道，晚年號癈壘老人。福建侯官（今福州）人。一八六七年考入福州船廠附設的船政學堂，學習英文和駕駛，開始接觸西方近代自然科學。一八七七年被派往英國海軍學校留學三年，期間研究西方資産階級思想文化，受進化論影響頗深。一八七九年歸國後，長期從事教育工作，初任福州船政學堂教習，一八八〇年起先後任北洋水師學堂總教習、會辦、總辦達二十年之久。一八九六年創辦天津俄文館，兼任總辦。同年，支持張元濟在北京創辦通藝學堂。一九〇五年協助馬相伯創辦復旦公學，一度任校長。後又任安徽高等學堂監督。一九〇八年任清政府學部審定名詞館總纂。一九一二年任京師大學堂總監督，後改稱北京大學校長，兼文科學長，旋即辭去。嚴復的著作，還可見《侯官嚴氏叢刊》、《嚴幾道詩文鈔》、《嚴幾道先生遺著》和《癈壘堂詩集》。翻譯著作見《嚴譯名著叢刊》（商務印書館一九

三一年版)。另有嚴幾道與熊純如書札節鈔,見《學衡》雜志第六至二十期。

嚴復積極鼓吹變法維新,救亡圖强。一八九五年,他先後在天津直報發表《論世變之亟》、《原强》、《辟韓》、《救亡決論》等文,反對守舊,主張革新。一八九七年在天津創辦《國聞報》,發表許多論文,使之與梁啓超在上海創辦的《時務報》南北呼應,成爲宣傳變法維新思想的兩大陣地。一八九八年嚴復譯《天演論》正式出版,他借書中「物競天擇、適者生存」的進化論觀點,大聲疾呼救亡圖存,在當時引起了很大的震動。以後,他又翻譯出版了亞當斯密的《原富》、斯賓塞的《群學肄言》、孟德斯鳩的《法意》等著作,並加按語,以抒己見,系統介紹西方資産階級的哲學、政治、經濟和教育學說,成爲當時代表新興民族資産階級利益,提倡資産階級思想文化用以挽救中國的資産階級啓蒙思想家。一九一四年他還翻譯出版了衛西琴(A. Westharp)的《中國教育議》。辛亥革命後,嚴復逐漸落伍,反對共和,主張恢復帝制,列名「籌安會」發起人,鼓吹尊孔讀經。生平事迹見嚴璩《侯官嚴先生年譜》、王蘧常《嚴幾道年譜》等。

《嚴復集》體現了作者强烈的反抗帝國主義侵略,希望通過學習西方,使中國在優勝劣敗的競爭中立於不敗之地的愛國主義情懷,所謂「身爲國民,無論在朝在野,生此世運轉變之時,必宜人人思所以救此社會,使進於明盛」。這正是作者思考一切問題的基本出發點。作者猛烈抨擊封建專制制度,竭力主張民主,提倡民權。《辟韓》一文揭露中國自秦以來之爲君者,都是尤强梗、最能欺奪者,是竊國大盜,强調民衆才是國家的真正主人,主張通過提高民智以實現民主政治。

《嚴復集》中闡述教育問題較爲集中的有《原强》、《救亡決論》、《論世變之亟》、《西學門徑功用》、《論教育與國家之關係》、《論小學教科書亟宜審定》、《實業教育》、《〈蒙養鏡〉序》、《論今日教育應以物理科學爲當

務之急》、《論滬上創興女學堂事》及《與〈外交報〉主人書》等篇，內容涉及批判中國傳統舊教育和科舉制度，學習西學，提倡科學以及對於教育目的、內容、教學方法和教科書編寫等的探討，論述範圍從普通教育、實業教育到女子教育、家庭教育等各個方面。

嚴復竭力主張以教育作爲救亡圖存，致國家以富强的主要手段。在維新運動期間發表的最重要的一篇政論文《原强》（一八九五）在宣傳介紹了達爾文的進化論和斯賓塞的社會學說後，提出以民力、民智、民德三者斷民種之高下，指出中國落後的根源正在於「民力已荼、民智已卑、民德已薄」，如不改變這種局面，按照「物競天擇的進化法則，中國必將爲帝國主義列强所瓜分。要拯救中國不能依靠舊的法制，也不能單靠興辦洋務，關鍵在於「鼓民力」、「開民智」、「新民德」。所謂「鼓民力」，就是使人民具有强健的體魄，爲此必須革除中國舊有貽害民力之禮俗，尤其是吸食鴉片和女子纏足二事，沿習至深，必須盡早解決，否則變法只是一句空話。「民智者，富强之原。」「開民智」，必須學習西方「先物理而後文詞，重達用而薄藻飾」，「貴自得而賤因人，喜善疑而慎信古」等治學態度和方法，徹底廢除只重記誦詞章、訓詁注疏的八股取士制度。「是故欲開民智，非講西學不可，欲講實學，非另立選舉之法，別開用人之涂，而廢八股、試帖、策論諸制科不可。」至於「新民德」，就是用資產階級的民主、自由、平等，取代中國封建的宗法制度和倫理道德，設議院，選官吏，廢除專制政治，强調「此三者，自强之本也」。而練兵籌餉、開礦、通鐵道、興商務等只是治標之策，「有其本則皆立，無其本則終廢。」這一主張反映在教育上，就是通過普及教育，對民衆實施德、智、體三方面同時發展的教育。《論教育與國家之關係》等文不僅提出教育之事分三宗，即體育、智育、德育，而且進一步分析了三者間的相互關係。認爲在當時的形勢下，智育重於體育，而德育尤重於智育。因爲，不講衛生積習乃出於無知，

而競爭中的勝敗，也並不僅以體力獲勝，如日俄戰爭即是，故言非不重體育，而是籌其緩急，「覺無智育，則體育萬萬不逮事耳！」德育之至關重要，是因爲縱觀各國歷史，凡國之亡，必其人心先壞，作者尤感於當時中西文化冲突下的社會人心風俗而發。

通過比較中西政治、學術、思想文化等異同，强調學西學爲當務之急。該集有多篇文章闡述了這一問題。《論世變之亟》（一八九五年）集中分析了中西方的差異，諸如「中國最重三綱，而西人首明平等；中國親親，而西人尚賢；中國以孝治天下，而西人以公治天下；中國尊主，而西人隆民；中國貴一道而同風，而西人喜黨居而州處；中國多忌諱，而西人衆議評。」尤其「於學術則黜僞而崇真，於刑政則屈私以爲公」。「其最不同而斷乎不可合者，莫大於中之人好古而忽今，西之人力今以勝古；中之人以一治一亂一盛一衰爲天行人事之自然，西之人以日進無疆，既盛不可復衰，既治不可復亂，爲學術政化之極則。」指出「士生今日，不睹西洋富强之效者，無目者也。」在《與〈外交報〉主人書》（一九〇二）中，進一步駁斥了當時關於處理中學與西學相互關係上的正統觀點「中體西用論」，强調體用一致，認爲「有牛之體，則有負重之用；有馬之體，則有致遠之用。未聞以牛爲體，以馬爲用者也。」「故中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則並立，合之則兩亡。」同時，也駁斥了所謂西政爲本，西藝爲末及主於中學，以西學輔其不足等錯誤觀點，有不少精闢的見解。作者認爲，中國當時最患爲愚、貧、弱。而瘉愚爲最急，從保國存種的大義出發，只要有瘉愚者，不管是中是西，不計是新是故，夷狄禽獸，猶將師之，反之，致吾於愚者，即是祖宗成法，猶將棄之。而作者也並非認爲今日之教育應盡去吾國之舊，以謀西人之新，以爲傳統乃百世聖哲所創，歷朝變動所淘汰、積累。如果盡去之，則民族的特性就會消亡，應該「闊視遠想，統新故而視其通，苞中外而計其全」。這裏，作者一方面反對

「中體西用」，另一方面卻也反對學習西方的「自由、平等、民權、壓力、革命」等「政論」。

主張「宜著意科學」，反映了他的教育救國、科學救國的思想觀點。該集在多處着意介紹。如《論今日教育應以物理科學爲當務之急》一文，闡述了自然科學知識對人的思想、感情兩方面的增益、陶冶作用。指出教育有二大事：開瀹心靈和增廣知識，「然教育得法，其開瀹心靈一事，乃即在增廣知識之中」。物理科學（但言物理，則兼化學、動植、天文、地質、生理、心理等）正可以不僅陶煉心智，而且增廣知識，衛生保種，大進實業，尤其對轉變中國幾千年傳統教育舊習，挽救流弊是一劑良方。作者一針見血地指出，中國歷來學教育者，一語概之，「學古人官已耳」。世人考求而爭論者，皆在文字楮素之間，而不知求諸事實，一切皆資於耳食，服膺於古人成訓，未嘗親爲觀察調查，使自得也，此弊不除，教育改良無望。而治療之方，一事最宜勤治：物理科學是已。因爲，物理科學注重歸納，强調觀察試驗，必用本人心思耳目，教授時必用真物器械，使學生自考察而試驗，「此科教之、學之得其術，人之尚實心習成矣！其國亦盛矣！」作者還多次論及歸納和演繹這兩種科學思維方法，在教學上强調學生自得，主張教師要教會學生學習，使其知所以然。學習上注重讀無字之書，從實際經驗中獲取知識，尤强調試驗方法。

作者反對僅依賴於翻譯求取西學，因爲翻譯不僅數量有限，而且常多謬誤，不能得其精華，主張「既治西學，自必用西文西語而後得其真」，而後才能了解別人的最新發現。

對科舉制度的批判和對傳統教育弊病的揭露是該集有關教育論述的又一重要組成部分。《救亡決論》（一八九五）一文，對中國傳統的舊學，從思想到制度進行了全面的抨擊，着重剖析了八股取士的危害性。文章開宗明義指出：「今日中國不變法則必亡是已」，而變法之先，「莫亟於廢八股」。八股之大害有三：「一是

錮智慧。二是壞心術。三是滋游手。使天下消磨歲月於無用之地，墮壞志節於冥昧之中，長人虛驕，昏人神智，上不足以輔國家，下不足以資事畜。」最終使天下無人才，使中國弱而亡。痛斥中國傳統的考據、書法、詞章之學和程朱、陸王的心性之學爲「無用」、「無實」，大聲疾呼廢八股而學西學，强調「救亡之道在此，自强之謀亦在此」。作者揭露傳統教育的弊端是：「自三育言，偏於德育，體智二育皆太少；自物理、美術二方面言，偏於藝事，短於物理，只求增長知識，不求開瀹心靈，思維方法上，演繹多，歸納少，而且因事前無觀察，事後於古人成例無印證，演繹所賴公例多疏，以致結果也多漏。」正是這種舊教育，使「人才因之以稀，社會由之以陋」。還在《道學外傳》（一八九八）、等文中，對腐儒作了淋漓盡緻的刻畫和譏諷。

在批判舊教育的同時，作者要求建立完整的學校系統來普及教育、開發民智，培養人才。他擬定了一個教育辦法，把學校教育分三段，十六歲以前入小學堂，中學堂吸收十六至二十歲文理通順、有中學根抵者入學，經四、五年學習後，升入高等學堂，爲豫備科，再三、四年後，即可分治專門之業。學習優異者，還應選送出洋留學。出國前要先打好外國語和科學基礎，要嚴格選拔，優給待遇，勵以志向，以造就學有專長的人才。並建議設立師範學堂培養師資。

除主張因地制宜大力普及國民教育外，文集對女子教育、家庭教育和實業教育等也均有專文論及。《論滬上創興女學堂事》（一八九八）一文對當時上海經正女學的創辦大爲贊賞，認爲「名既爲人，即當學問，不以男女而異也。」譴責封建倫理對中國婦女身心的摧殘，提倡女子不僅要進學堂讀書，還要出家門閱世。爲使婦女自强，就要禁纏足，立學堂，廢媒妁之道，除買妾之例。並把婦女自强視爲「國政至深之根本」。《〈蒙養鏡〉序》（一九〇九）論述了家庭教育的重要性，認爲一國一種之盛衰强弱，繫之於民，而民性之優劣，少成

爲之也，所以教育不能停留於設學堂、置教科、植師範，講普及，還要重視最根本的家庭教育。《實業教育》則是作者在上海商部高等實業學校的演說詞，文章大聲呼吁中國今日自救之術，當以實業教育爲最急之務。實業教育有救貧之實功，開國之利源，使人人自食其力，從而民富國强。文中分析了實業教育與以往普通教育的區別：往日之教育篤古、求逸、使學生成分利之人才，而實業教育法今習勞、使學生充生利之民力。培養實業人才，必先破讀書求官陋習，並使體智共同發展，不僅僅成一讀書人。還要注重實際工作能力的培養。同時强調實業家除要有實事閱歷外，還必須接受學堂教育。此外，對小學教科書的編寫和審定，舊的記誦教學方法的改進及培養人才宜分治學、治事二途等教育問題亦有所論述。

《嚴復集》體現的教育思想，反映了中國近代學校與科舉、西學與中學、新學與舊學的矛盾衝突和鬥爭，對當時傳統教育向近代教育的轉軌產生了較大的影響。

主要研究著作有：王栻《嚴復傳》，〔美〕許華茨《嚴復與西方》，商務印書館編輯部《論嚴復與嚴譯名著》，中國文化書院《北大校長與中國文化》，沈灌群、毛禮銳《中國教育家評傳》等書有關部份。（周谷平）

勸學篇

〔近代〕 張之洞

《勸學篇》，二十四篇，分上下兩部份。近代張之洞著。成於光緒二十四年（一八九八）。有多種刻本，如兩湖書院刊本、中江書院刻本等。一九〇〇年在美國紐約出版英文本，易名爲《中國唯一的希望》(China's Only Hope)。後又由在華耶穌會傳教士譯成法文出版。收入《張文襄公全集》。

張之洞（一八三七——一九〇九），字孝達，號香濤，直隸南皮（今河北交河縣）人。清同治二年（一八六三）中進士，授翰林院編修。早年以攻訐時政，成爲「清流」派的重要代表。一八六七年後歷任浙江鄉試副考官、湖北學政、四川學政和國子監司業。一八八二年升任山西巡撫，一八八四年任兩廣總督，一八八九年調任湖廣總督，後又署兩江總督。一九〇七年被清政府任命爲協辦大學士，後又爲體仁閣大學士、軍機大臣，兼掌管學部事務。他注重舊學，主張學習中國的聖經賢傳和綱常名教，又提倡學習西學，講求洋務。曾設立各類學堂多所，如湖北自强學堂、湖北方言學堂等各類實業學堂、初、中、高各級普通學堂及師範學堂等。並主張派人出國考察和留學。一九〇三年，與張百熙、榮慶奏請遞減科舉。一九〇四年，又與他們一起主持制定了中國近代第一個正式頒佈實行的學制系統，即《奏定學堂章程》。一九〇五年，與袁世凱等聯名奏請立

停科舉，後奉諭旨自一九〇六年（光緒三十二年丙午科）起所有鄉會試、科歲考一律停止。他的主張和活動對清末教育有很大的影響。「中學爲體，西學爲用」是張之洞教育思想的核心，主要體現在所撰《勸學篇》中。著作尚有《輶軒語》、《書目答問》等。生平事迹見蔡冠洛《清代七百名人傳》、許同莘《張文襄公年譜》等。

《勸學篇》是張之洞的代表作，主要爲反對維新變法理論而作，正如他本人所追述的：「自乙未後，外患日亟，而士大夫頑固益深。戊戌春，僉壬伺隙，邪說遂張，乃著《勸學篇》上下卷以辟之。大抵會通中西，權衡新舊。」一八九八年七月，翰林院侍講黃紹箕將《勸學篇》進呈，光緒帝「詳加披覽」，以爲「持論平正通達，於學術人心大有裨益」，當即命令軍機處將所備副本頒發各省督撫、學政各一部，使得廣爲刊布，實力勸導，以重名教而杜厄言。又諭總理衙門排印三百部。於是，該書「挾朝廷之力以行之，不脛而遍於海內」。

《勸學篇》由序、內篇九、外篇十五組成，約四萬餘字。序言部份論述了作者著此書的主旨及全書綱要。所謂「內篇務本，以正人心，外篇務通，以開風氣。」其「正人心」，是反對雜出其說以蕩衆心的「恢詭傾危亂名改作之流」，乃是針對維新派而言，其「開風氣」，是指在不觸動封建專制制度和綱常名教的前提下，實行一些改革。二十四篇之義，可概括爲五知：一、知耻，耻不如別人；二、知懼，懼亡國；三、知變，不變其習，不能變法，不變其法，不能變器；四、知要，中學考古非要，致用爲要，西藝非要，西政爲要；五、知本，在海外不忘國，見異俗不忘親，多智巧不忘聖。中心是全面闡發「中學爲體，西學爲用」的思想。

內篇的篇目和主要內容：

同心第一。云：「吾聞欲救今日之世變者，其說有三：一曰保國家，一曰保聖教，一曰保華種。夫三事一貫而已矣。保國保教保種合爲一心是謂同心。保種必先保教，保教必先保國。種何以存，有智則存，智者

教之謂也。教何以行，有力則行，力者兵之謂也。故國不威則教不循，國不盛則種不尊。」「今日時局惟以激發忠愛，講求富强，尊朝廷，衛社稷爲第一義。」「士農工商均須各盡其責，君臣同心，四民同力，才能保國平安，而聖教、華種亦存矣。」

教忠第二。從薄賦、寬民、救災、惠工、恤商、減貢、戒侈、恤軍、行權、慎刑、覆遠、戢兵、重士、修法、勸忠等十五個方面，贊頌了清朝國政之寬仁忠厚。指出值此時事艱難之際，士民都應各抒忠愛，人人與國爲體，拒斥一切足以啓犯上作亂的邪說暴行。

明綱第三。鼓吹「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」是中國神聖相傳之至教。「聖人所以爲聖人，中國所以爲中國，實在於此。故知君臣之綱，則民權之說不可行也，知父子之綱，則父子同罪，免喪廢祀之說不可行也，知夫婦之綱，則男女平權之說不可行也」。

知類第四。中國爲古來最尊、最大、最治之國，然近五十年來，「屢靈不悛，守其傲惰，安其偷苟，情見勢絀，而外侮亟矣。」呼吁海內之士感慨發憤，竭智盡忠，以保種也。

宗經第五。認爲，如要通知學術流別，增益才智，未嘗不可兼讀諸子，但當以經義權衡而節取之。因爲「九流之精，皆聖學之所有也，九流之病，皆聖學之所黜也。」尤其指謫老子之學，「開後世君臣苟要誤國之風，致頹儒空疏廢學之弊，啓猾吏巧士挾詐營私、輕媚無耻之習，其害亦爲最鉅。」總之，諸經之義，有迂曲難通、紛歧莫定者，當以論語孟子折衷之。

正權第六。集中攻擊了民權論。曰「民權之說，無一益而有百害」。「使民權之說一倡，愚民必喜，亂民必作，經綱不行，大亂四起。」

循序第七。「今欲强中國，存中學，則不得不講西學。然不先以中學固其根抵，端其識趣，則强者爲亂首，弱者爲人奴，其禍更烈於不通西學者矣。」因此，「今日學者必先通經以明我中國先聖先師立教之旨，考史以識我中國歷代之治亂，九州之風土，涉獵子集以通我中國之學術文章。然後，擇西學之可以補吾闕者用之，西政之可以起吾疾者取之，斯有其益而無其害」。總之，「西學必先由中學」，否則，「雖有博物多能之士，國家亦安得而用之哉。」

守約第八。指出「今欲存中學，必自守約始。」遂舉中學各門守約之法如下：經學通大義，史學考治亂典制，諸子知取舍，理學看學案，詞章讀有實事者，政治書讀近今者，地理考今日有用者，算學各隨所習之事學之，小學但通大旨大例。

去毒第九。洋煙之害猶甚於洪水猛獸，「廢人才，弱兵氣，耗財力。」吸煙之緣由，終乃不學之故也。故曰「興學者，戒煙之藥也。」

外篇的篇目和主要內容：

益智第一。「自强生於力，力生於智，智生於學。」中西方强弱的轉換正賴於此。「故智以救亡，學以益智，士以導農工商兵。士不智，農工商兵不得而智也，政治之學不講，工藝文學不得而行也。大抵國之智者，勢雖弱，亂不能滅其國民之智者，國雖危，人不能殘其種。」指出求智之法一要「去妄」，二要「去苟」。並竭力爲封建統治者的愚民政策辯護。

游學第二。「出洋一年，勝於讀西書五年。」「入外國學堂一年，勝於中國學堂三年。」「游學之益，幼重不如通人，庶僚不如親貴。」作者舉中外古今之例，論證了游學對救亡圖存的重要性。接着從地理位置、經費、

語言、國情、傳統習俗等方面，具體論述了「游學之國，西洋不如東洋」，「事半功倍，無過於此」。在指出以往派游學所存弊端後，強調不能「因噎廢食。」

設學第三。強調要廣設學堂，以立人才之基。提出以書院、佛道寺觀改爲學堂，鼓勵紳富捐資辦學等建議。闡述了學堂之法有六要：一曰新舊兼學。「舊學爲體，新學爲用，不使偏廢。」一曰政藝兼學。「大抵救時之計，謀國之方，政尤急於藝。」一曰宜教少年。一曰不課時文。一曰不令爭利。破除以往有的學生專爲膏火獎賞而來的積習，並嚴格考核。一曰師不苛求。

學制第四。介紹了西方設立各級各類學校以培養國家所需人才的做法。尤關注外國籌措教育經費的辦法。提出要「擇善而從」。

廣譯第五。從聘請洋教習之弊，論到學西文、譯西書之重要。指出「知外不知中，謂之失心；知中不知外，謂之聾瞽。夫不通西語，不識西文，不譯西書，人勝我而不信，人謀我而不聞，人規我而不納，人吞我而不知，人殘我而不見，非聾瞽而何哉！」因此，要多設譯書局，廣譯西國有用之書。並認爲「從洋師不如通洋文，譯西書不如譯東書。」

閱報第六。「報之益於人國者，博聞次也，知病上也。」使「知內弊而速去，知外患而豫防也。」

變法第七。逐一駁斥反對變法的言論。指出：「夫不可變者，倫經也，非法制也，聖道也，非器械也，心術也，非工藝也。」強調在固守道本前提下，必須變法。

變科舉第八。痛斥科舉之害。疾呼：「故救時必自變法始，變法必自變科舉始。」主張對科舉之制「宜存其大體而斟酌修改之」，並詳細論述了變通的辦法。

農工商學第九。指出：「不講農工商之學，則中國地雖廣、民雖衆，終無解於土滿人滿之譏矣。」勸農之要在於講化學，工學之要在於教工師，商學之要在於通工藝，要設立農務學堂、工藝學堂等。農工商三事互相表里，互相鈎貫，農瘠則病工，工鈍則病商，工商聾瞽則病農，三者交病不可爲國矣。因此，農工商學，非士紳講之，官吏勸之不可。

兵學第十。「今日朝野皆知練兵爲第一大事，然不教之於學堂，技藝不能精也，不學之於外洋，藝雖精習不化也。」强調應學習西方的兵制教法。

礦學第十一。先講實學，緩求速效，以礦學興地利也。

鐵路第十二。鐵路者，氣脈也，開士農工商兵五學之門。省日力，開風氣，爲國家富强之源。

會通第十三。斥責了三類不知會通新舊、中西學之人。一、惡西法者。凡六經古史無明文者，不察其是非損益而概摒之，是爲自塞。此弊使人固蔽傲慢，自陷危亡。一、略知西法者。概取經典所言而附會之，以爲此皆中學所已有，是爲自欺。此弊使人空言爭勝，不求實事。一、溺於西法者。取中西之學雜糅之，以爲中西無別，是爲自擾。此弊使人眩惑狂易，喪其所守。解弊之法在於：「中學爲內學，西學爲外學，中學治身心，西學應世事。不必盡索之於經文而必無悖於經義。」

非弭兵第十四。認爲處於當時强敵環伺的國際環境，不可奢言弭兵。只有依靠自身的力量，國富兵强，主權在我，才能有太平，否則只是速亡而已。猶如公法，「權力相等，則有公法，强弱不侔，法於何有。」

非攻教第十五。認爲發揚光大儒學聖教，「要在修政不在爭教。」有志之士如能砥勵學問，激發忠義，致國勢日强，儒效日章，洋教何能爲害。而徒詬厲以求勝，則非但無益且有害。

《勸學篇》撰成刊行於一八九八年春夏之交，正是維新派託古改制、推行變法的高潮期，其極力鼓吹興民權、開議院等西政、西用之說，猛烈冲擊着中體的最後防綫。張之洞在書中對「中體西用」這一時代流行語從理論上給予更加嚴密的詮釋和界定，試圖以此在頑固派和維新派之間尋找第三條道路，而中心主旨正如張的幕僚辜鴻銘所言，「絶康、梁並謝天下耳。」無怪乎頑固派官僚葉昌熾吹捧其爲「拯亂之良藥」。並被收入《翼教叢編》。維新派人士則一針見血地指出：「其論則非，不特無益於時，然且大累於世。」（何啓、胡禮垣《勸學篇書後》）梁啓超力詆其，「不三十年將化爲灰燼，爲塵埃野馬，其灰其塵，偶因風揚起，聞者猶將掩鼻而過之。」（《飲冰室合集·專集》之二）總之，《勸學篇》對近代中國的政治、經濟、思想、文化和教育均産生了理論和實際上的重大影響。

主要研究著作有：馮天瑜《張之洞評傳》，馮天瑜、何曉明《張之洞評傳》，張秉鐸《張之洞評傳》，沈灌群、毛禮銳《中國教育家評傳》，毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》等書的有關章節。（周谷平）

奏辦京師大學堂情形疏

〔近代〕　張百熙

《奏辦京師大學堂情形疏》，一篇。近代張百熙撰。作於光緒二十八年正月初六日（一九〇二年二月十

三日)。

張百熙(一八四七——一九〇七)，字冶秋，湖南長沙人。同治十三年(一八七四)進士。早年曾授翰林院庶吉士、編修、侍講、侍讀及南書房行走，任山東、四川等地鄉試考官，並先後任山東、廣東兩地學政。以後又歷任國子監祭酒、內閣學士、都察院左都御史、禮部侍郎、工部尚書、刑部尚書、吏部尚書等職，一九〇一年上新政疏，請改官制、理財政、變科舉、建學堂、設報館、積極提倡變法自强。同年，清政府頒布興學詔書，並於次年恢復京師大學堂，張百熙被任命爲管學大臣。一九〇二年主持擬定了我國第一個以政府名義頒布的《欽定學堂章程》。不久，他被調離管學大臣，改授户部尚書、郵傳部尚書。一九〇七年病逝。張百熙的教育主張散見於他任管學大臣期內上呈的奏摺。生平事迹見蔡冠洛《清代七百名人傳》等。

戊戌維新期間，正當京師大學堂積極籌辦之時，政變發生，維新派的改革措施幾乎全被廢除，唯京師大學堂「以萌芽早，得不廢」。誠如梁啓超所言：「可留爲紀念者，獨一大學堂而已。」(羅敦曧《京師大學堂成立記》)但教學方針和教學內容發生了很大變化，辦學規模也較原計劃大爲縮小，「一切因陋就簡，外人往觀者至輕之，等於蒙養學堂」，在孫家鼐的主持下，「太偏於理學」，實質上仍未脱出封建書院的巢臼。(《北京大學校史》)一九〇〇年又遭八國聯軍入侵的摧殘，名存實亡。清末實行「新政」後，清政府於一九〇二年正式下令恢復京師大學堂，任命吏部尚書張百熙爲管學大臣，負責籌辦該事。

《奏辦京師大學堂情形疏》正是張百熙奉旨掌管京師大學堂事務後，遵照「端正趨向，造就通才」的辦學宗旨上陳的奏疏。鑒於從前所辦大學堂，原係草創，本未詳備，爲興學育才，救敗圖存，「非徒整頓所能見功，實賴開拓以爲要務，斷非因仍舊制，敷衍外觀所能收效者也」。於是提出推廣辦法五條。首先是預定辦法。

因各省府州縣學堂仍未遍設，目前尚無應入大學堂肄業學生，張百熙主張暫不設大學本科，而先辦預備科，分政、藝二科，三年畢業，考試及格者升入大學本科。又因國家需才孔亟，另設速成科，分仕學、師範二館，肄業三年，畢業後充任初級官吏或學堂教習。並對科系設置、課程安排、招生辦法、考核升降等作了具體規定。建議派員赴歐美日本考察其現行章程、應用書籍等，慎聘西人教習，以爲預備。此外，還提出添建講舍，附設譯局，重視教材的編譯，廣購書籍儀器，寬籌經費等項建議。

《奏辦京師大學堂情形疏》體現了張百熙的主要辦學思想，對京師大學堂的建設和復興起了積極作用。

（周谷平）

張季子九錄

〔近代〕張謇

《張季子九錄》，八十卷。近代張謇著。張孝若編。一九三一年中華書局聚珍仿宋版印。收入沈雲龍編、臺灣文海出版社《近代中國史料叢刊續集》。

張謇（一八五三——一九二六），字季直，號嗇庵，江蘇南通人。一八九四年中狀元，授翰林院修撰。一八九六年起投身實業，在南通等地創辦以大生紗廠爲中心的近代企業和通海墾牧、天生港輪步公司等。在

二十世紀初年的立憲運動中起重要作用。辛亥革命後曾任南京臨時政府實業總長和袁世凱政府的農林、工商總長等職。在長期政治實業活動中，始終關心教育，並親身從事教育實踐。一八八八年掌教於江蘇贛榆選青書院，一八九三年掌教於崇明瀛州書院。一九〇一年以後，陸續在南通和其他地區舉辦了一批文化教育事業。如通州師範、女子師範、南通紡織專門學校、南通醫學專門學校、幼稚院、盲啞學校、博物苑、圖書館等。形成了一個以近代農工商科學技術、實業爲中心，包括初等、中等、高等教育在內的學校教育體系。對南京高等師範、吳淞中國公學、上海復旦學院等校的創辦也多有所贊助。一九一一年任中央教育會會長。其著作尚有《張謇函稿》、《張謇存稿》、《張謇日記》。生平史料見《嗇翁自訂年譜》，張孝若《南通張季直先生傳記》。

《張季子九錄》是張謇的著述匯編，內有政文錄十九卷、實業錄八卷、教育錄六卷、慈善錄一卷、自治錄四卷、文錄十九卷、詩錄十卷、專錄十卷、外錄三卷，末附許彭年、孔容照編《張南通先生榮哀錄》十卷。在教育上主張「父教育母實業」，「教育和實業迭相爲用」，辦實業爲籌措教育經費，辦教育爲地方自治奠定基礎，爲實業的改造和發達提供各門各類的專門人才。兩者的終極目的在救亡圖存、富國强兵。重視基礎教育、實業教育、師範教育，强調發展教育必須循序漸進，由低到高發展。提出「師範爲教育之母」，認爲師範學校設科應根據社會實際，要樹立師範生樂從教育的思想，培養艱苦自立、勤儉耐勞的品質，訓練實際工作能力。提出「國家思想、實業知識、武備精神」爲教育的三大綱領。主張教育改革「善取法於各國參究之後」，既須適應世界教育潮流，又須顧及本國之情勢，全面衡量。其教育思想尤集中在《變法平議》、《通州師範學校議》、《論嚴格教育旨趣書》諸篇。

《變法平議》作於一九〇一年，從國家艱危形勢出發，論述了變法的必要性與緊迫性，根據戊戌變法失敗的教訓，强調「欲速則不達」的道理。並根據封建政權的結構，把四十二條變革事宜分爲吏部、户部、禮部、兵部、刑部、工部六類，其中禮部之事一節集中體現了他的教育思想。此文中他提出了普興學校、酌變科舉、學堂先學圖畫、譯書分省設局、設文部總裁、明定學生出身、派親貴游歷、省官府儀衛等八項禮部急宜興革的事項。主要內容：一、普興學校。「國待人而治，人待學而成。必無人不學，而後有可用之人；必無學不專，而後有可用之學」。中國應師法各國普興學校。興辦學校「首在基礎，端在正蒙」，必須注重基礎教育、師範教育和實業教育。文中提出了較爲完善而易於施行的學制。他以日本爲例，認爲日本普通及高等小學校即各國鄉塾，其尋常中學堂及尋常與高等師範學校，即各國郡學院；陸軍及各專門學校，即各國實學仕學院，大學校即太學院。其學科可分爲法學、理學、文學。提出我國學校設置由府州縣城小學循序而至高等學堂大學堂的次第。興學第一年各府州縣先設立小學堂，小學堂內設立尋常師範班；第二年四鄉分設小學堂，各府州縣酌情分區辦學；第三年先設立的包括尋常師範學堂在內的小學堂上升爲中學堂，並設立高等師範學堂；第四年各省設立專門高等學堂；第五年設立京師大學堂。主張爲鼓勵各地設學，國家應給初設的官立學校置辦書籍，獎勵捐款興學的人士，補助經費困難的府州縣公立、私立學堂。二、酌變科舉。張謇認爲科舉制度是學校發展的障礙，普興學校，唯有變通科舉。建議朝廷採取各種過度措施，從依靠科舉取士逐步轉移到通過學堂培養人才上來。他提出二十五歲以下的士人，可在學堂學成一業。二十六歲至四十的人士，可取學堂中的教科書，學習史學、哲學、地理、倫理、社會、教育、經濟、財政、政治、數學、農、商十二門學科。四、五十歲的士人，仍可攻舉子業。對於改革科舉考試的方法，張謇不同意用策論代替制藝的方法，也不同意以

習經爲主，減少考試中制藝篇數的方法。他認爲「學堂主學，而科舉主文。學可賅文，而文不足盡學」。提出考試可分爲二場，第一場考九經義一首，工制藝的士人，可作制藝一首，第二場考十二門學科的知識。張謇此一構想，採用折衷態度、漸近的方式，使專務科舉的士人也能適應，以減少普興學校的障礙。三、主張分省設局翻譯外國書籍。設立文部總裁以審定教科書。主張鼓勵優秀人才入學，明定學生的出身。主張設官學堂教育宗室八旗王公子弟，選派親貴出洋游歷、考察世事，使領導階層稍知天下學問。

張謇上述意見「新舊相參」，基本上沒有超出康有爲、梁啓超在戊戌變法期間提出的主張。張謇是一位注重教育而又擁有一定經濟實力和政治地位的實業家，文中在興學方面的一些設想，實際上是他教育實踐活動的藍圖。

《通州師範學校議》作於一九〇二年，論述設立通州師範的起因、意義和設想，張謇曾應兩江總督劉坤一的邀請，商議興學次第，爲先定師範中小學。因保守官員所阻，張謇的建議未能實行。於是，張謇與羅振玉商議，自辦師範。張謇在此文中提出「一藝之末，學必有師」，國家强盛的基礎在普及教育，而普及教育必須先設立師範以培養師資。建議採取賜予出身和給予優厚待遇等措施鼓勵士子研習師範。凡大學、高等學校、中等學校的師範畢業生，應分別賜予貢生、舉人、進士出身。在他們試教四年以後分別授予官職。此外還應仿效世界各國如日本、德國給予教師優厚的待遇。張謇同時提出通州師範有關選修科設置、招生、聘請外籍教師、學校經費、管理教授和各項設施的設想，如通州師範本科畢業生可在師範選修政治經濟學、農藝化學、英語，師範學堂尋常科只招收貢監廩增附五項生員，師範聘請的外籍教師需通中文，學校管理人員應少而精以節省開支。張謇所辦的通州師範是我國近代第一所專設的師範學校，文中所提出的一些原則和具

體作法成爲以後官立、私立師範學校的張本。

《論嚴格教育旨趣書》作於一九一二年，主張施以嚴格的教育，反對對學生放任自流。他强調軍隊不能放任，學校不能放任是各國的通例。他引用學記之言「凡學之道，嚴師爲難。師嚴然後道尊，道尊然後人知敬學。」反覆强調現在歐美各國學校，教授管理之外，尤其重視訓練，重視服從。盧梭的放任教育在教育界已不再盛行。共和不是無視秩序，自由放任。歐美各國以培養重公德、愛秩序的公民爲培養共和公民的唯一途徑。中國因國民受教育的程度較低，時常有越軌之事發生，這是清政府腐敗教育所造成的急需剔除的遺毒。依張謇之見，才須學，學須靜，不學則不能掌握廣博的才能，不靜就不能學以致成。因此呼吁各校師生爲民國前途着想，嚴格教育。「凡教之道，以嚴爲軌，凡學之道，以靜爲軌。有害群者去之，無姑息焉。」學校教育主嚴格、主干涉是張謇在道德教育方面的一貫主張。因其在哲學觀念上認爲人性是可變的，因此他在教育上反對放任。辛亥革命後至五四運動期間，突出强調服從，提倡嚴格教育有抵制學生運動的傾向。

《張季子九錄》是研究張謇教育思想和教育實踐的主要文獻。有關《張季子九錄》的研究著作有瞿立鶴《張謇的教育思想》及章開源《開拓者的足迹——張謇傳稿》等。（商麗浩）

靜庵文集

〔近代〕王國維

《靜庵文集》，又稱《靜安文集》。二卷。近代王國維著。一九〇五年初版於上海。一九四〇年商務印書館出版《海寧王靜安先生遺書》收錄《靜庵文集》，並增輯趙萬里編《靜庵文集續編》一卷。一九七六年臺灣大通書局出版《王國維先生全集》、一九八三年上海古籍書店《王國維先生遺書》等，均收錄此書。

王國維（一八七七——一九二七），字靜安，號觀堂，浙江海寧人。出生於亦官亦商亦學的中產之家。一八九八年在上海任《時務報》書記和校對，業餘時間在東文學社跟日本教習藤田豐八、田岡佐代治學習日文、英文、數、理等學科。一九〇一年在湖北武昌農務學堂任譯述講義及農書之事。後應羅振玉之邀主編《教育世界》。同年秋留學日本，次年歸國。一九〇三年任通州師範學堂哲學、心理學、倫理學教師。一九〇四年，協同羅振玉創辦蘇州師範學堂並任心理學、倫理學、社會學教師。一九〇六年任學部總務司行走、圖書局編譯。辛亥革命後，任遜帝溥儀五品南書房行走。一九二五年入清華研究院任教授，一九二七年自沉於北京頤和園昆明湖。王國維是近代著名的學者，他早年致力於哲學、教育學、文學的研究，辛亥革命後着意於古文學、古器物、古史地的考證研究。譯有海甫定《心理學概論》、立花銑三郎《教育學》，著述甚豐，大都

收錄在《海寧王靜安先生遺書》中。生平史料見趙萬里《王靜安先生年譜》，王德毅《王國維年譜》等。

《靜庵文集》是王國維詩文集，收錄文章十二篇，書前有自序，書後附有詩稿；續編收錄文章二三篇。《靜庵文集》中的教育思想，可歸納爲以下幾方面。

一、教育哲學。首先，主張「哲學是教育學之母」，教育學是哲學的延伸和發展，教育上的理想就是哲學上的理想，哲學上若無確實的基礎，教育學就無從構建。其次，主張教育理論以叔本華哲學爲基礎。王國維認爲在西方哲學史上評述康德哲學，並正其誤謬，組織完全的哲學系統，只有叔本華一人而已。叔本華的哲學突破康德知識論而建構自己的形而上學，又以美學、倫理學組織了完整的哲學體系。認爲「試由叔氏之哲學說，以推繹其教育上之意見，其條目之詳細，或不如海、裴諸氏，至其立腳地之堅固確實，用語之精審明晰，自有哲學以來，殆未有及叔氏者也。」（《叔本華之哲學及其教育學說》）再次，王國維認爲，教育在於培養「完全之人物」，使個人在智力、情感、意志三方面都得到發展。書中提出對於智育、德育、美育的具體意見。關於智育，認爲「知力是意志之奴隸」，理性只是意志客體化發展到一定級別後的產物，是個體爲維持生存而產生的一種輔助工具，理性不能知曉世界真正的本質，理性的作用只是把直觀的知識上升爲概念的知識，從直觀中形成抽象概念及構造概念體系。提出「概念是直觀的變形」，概念不能如直觀清晰，只有直觀能提供新的材料，並從中構造新知識，真正的知識唯存於直觀。因此在教育上應重經驗勝於重書籍，重觀察勝於重誦讀。知識有理論知識和實際知識，兩者相互作用，但其用處是不同的，理論知識滿足個人思想的需要，實際知識可以維持生活，發展生產。關於德育，認爲個人意志遵循「個物化原理」，它以不顧一切滿足自身欲望爲目的，道德就是個人超越生命意志所遵循的「個物化原理」所作的抉擇。善惡之別，全視拒絕生活

之欲的程度以爲斷。超脫功利的束縛就是道德的最高境界。認爲道德重於知識，道德可以保持社會之安寧，規範個人生命意志冲動，指導個人現實行爲，德育是教育的中心所在。提出直觀體驗、審美陶冶、意志訓練、動機引導等德育方法。關於美育，提出美是使人超越功利的束縛，擺脫倫理規範的壓抑，它是超現實的理想境界。確立「古雅」這一概念，論證美育的可行性。王國維稱優美、宏壯爲「第一形式」美，古雅爲「第二形式」美，古雅和優美、宏壯都有可愛玩而不可用的特性，但是古雅之能力可以由修養得之，是美育普及之津樑，是天才到衆庶之間的橋梁。認爲美育是拯救國民精神的重要途徑，它在感情上給人以慰藉，使人有高尚的精神生活，美育可以改變唯利是圖，唯官是欲的低級庸俗風氣，抵制嗜鴉片的不良習俗。對於中小學美育，他提出要保證唱歌科獨立的地位。從材料上看，不能用修身科的材料爲唱歌科的材料，美育的材料應有直觀具體的性質。從目的上看，以美調和情感、訓練感官應是第一目的，陶冶意志應爲第二目的，「故選擇歌詞之標準，寧從前者而不從後者，若徒以乾燥拙劣之調陳述道德上之教訓，恐第二目的未達，而已失其第一之目的矣。」（《論小學校唱歌科之材料》）

二、教育內容。主張中國應向西方學習其「綿密之科學，深邃之哲學，偉大之文學」。認爲各門學科文化價值不同。人類有不同層次的需求，不同的學科作用不同，理論知識不同實際知識，哲學與美學不同於其它學科。人類情感的最高滿足須求諸美術、文學，知識的最高滿足須求諸哲學，在個人精神生活中，文學、美術和哲學具有最高的價值。認爲中西文化的特性不同。中國文化特征是實際而通俗的。其表現在具體的文化形態中「我中國有辯論而無名學，有文化而無文法，足見抽象與分類兩者，皆我國人之所不長也，而我國學術還未到自覺的地位也。」（《論新學語之輸入》）還表現爲中國的哲學家無不欲兼爲政治家，文學家也如

此，往往以忠君愛國、懲勸善惡爲宗旨，中國最完美文化類型是道德哲學和政治哲學，中國文化中名學、知識論、形而上學、美學都未發展成熟。王國維視西學爲中學發展的動力，認爲中西學術盛則俱盛，衰則俱衰，互相推助。而中國之所患，非中學西學偏重之患，在於無學之患。中國文化界不僅沒能主動融合西學，而且還未能大量吸收西學。因此在一九〇六年發表《奏定經學科大學文學科大學章程書後》一文，批評張之洞制定的《奏定學堂章程》，主張以西方的哲學、社會學代替經學，經學科大學併入文學科大學中。他列的文學科大學各科科目表，重視哲學學科和理論學科，重視各門學科在中西各國的歷史沿革，重視工具學科如名學及外國文以及教育學的學習。

三、教育制度。主張實施「貴族主義」興學政策。王國維認爲當時沒有開展人口的普查和統計工作，沒有足夠的經費、師資來源，學塾比小學校更受歡迎。當時不是義務教育的實施階段而是義務教育的預備時期。應首先發展高等教育，一方面培養師資，並解決留學太濫的問題，另一方面他認爲知識精英對社會有着領導作用，天下大事多出乎於英雄天才，發展資產階級新學術的任務，必須由高等學府完成。他主張，大學要辦成研究學術的場所，大學應成爲培養學術人才的地方，學術應自由和獨立。王國維提出要改變以科舉功名獎勵畢業生制度。他認爲當今世界是分業的世界，一切學問，一切職事，都需要有專業技能。報酬和獎勵是與他們的職業勞動相連的，師範生通過擔任教員而獲報酬，官吏通過行政管理獲得報酬，做官只是一種職業，不應用來做各行各業的報酬和獎賞。「用官獎勵學問是曠廢學問，用官獎勵職業是曠廢職業」。學者應以學術爲目的，在從事學術中取得快樂，要有堅强的意志超越功利的誘惑，教育家尤應爲社會前途着想，以强毅的意志培養真正的學者。

《靜庵文集》以西方教育、哲學思想研究中國教育，在近代教育史上較早地系統地闡述使學生德、智、體、美幾方面都得到發展的教育宗旨。奠定近代美育的基礎。與當時教育界注重普及教育、實業科技教育、倫理教育相比，其教育思想更注重高等教育、學術研究和美育；與當時教育界的功利主義和實用主義特點相比，其教育思想更具有理想性和理論性。對《靜庵文集》教育思想的研究有兩種分歧的評論，一種認爲在教育理論上建樹不大，一種認爲有其獨特價值和地位。

有關研究著作有：陳元暉《王國維與叔本華哲學》，毛禮銳、沈灌群編《中國教育通史》第四卷有關章節等。（商麗浩）

中國教育史

〔近代〕　黃紹箕　柳詒徵

《中國教育史》，五卷。題黃紹箕著。第一本中國學者撰寫的中國教育史專著。現存鉛印本，葉爾愷作序，署乙丑年（一九一五），而無出版局名及年月。或謂浙江某書局於一九一五至一九一七年間出版。黃紹箕於本世紀初年着手撰著，或云黃與同里孫詒讓曾共商此書義例。光緒三十年（一九〇四）三月孫詒讓《致黃仲弢》云：「《文明史》已脫稿否？聞採摭極博，兼史部政書、子部儒家之精要，是不刊之作，非徒爲教科增

一佳册也。」(《孫詒讓文集佚存》)就其所述內容,《文明史》當指《中國教育史》,可見一九〇四年,撰著已在進行。但書未成,黃紹箕於一九〇八年一月去世。時任兩江總督端方與陳慶年議補其書,陳以屬柳詒徵。柳氏據黃氏原擬書目加以修訂,又綴輯兩載,於一九一〇年五月完稿,遂交端方轉黃氏後人出版。柳詒徵曾於此書自藏本上題跋:「此書應署瑞安黃紹箕草創,鎮江柳詒徵輯補」,爲考證此書撰寫經過提供了重要實證。

黃紹箕(一八五四——一九〇八)字仲弢,一字琴穆,號鮮庵,又號竹斤山民。浙江瑞安人。光緒六年舉進士,選翰林院庶吉士。曾典試湖北、四川,任武英殿纂修等職。與其父體芳、弟紹第同爲翰林出身的清流健將,與張之洞交深。一八八八年,與康有爲過從甚密,助其上書,亟請變法。一八九五年秋,參與康有爲等籌組北京强學會,發起成立上海强學會。一八九八年爲翰林院侍讀學士,以張之洞《勸學篇》進呈,奉旨下各省督撫學政廣爲刊行。後任京師大學堂總辦,究心日本與西方諸國學制,並手訂章條。一九〇〇年任兩湖書院監督,倡設湖北全省學務處,提倡新式學堂和派遣留學生,頗多貢獻,甚得張之洞贊賞。一九〇二年冬任京師大學堂譯學館監督。一九〇六年出爲湖北提學使,旋東渡日本考察學務,歸國後對西方教育頗多宣傳。黃紹箕少承家學,通訓詁,習史記,熱衷經世之學。遺著輯爲《鮮庵遺稿》一卷,收入《二黃先生集》。《清史稿》卷四四四有傳。

柳詒徵(一八八〇——一九五六),字翼謀,晚號劬堂,江蘇鎮江人。幼孤貧,發憤苦讀,年十七爲秀才,二十歲應歲試列一等三名。感於國運多厄,不樂仕進。一九〇〇年由其父學生陳慶年介紹入南京江楚編譯局,「編譯新書,以開風氣」。一九〇二年隨繆荃孫赴日本考察教育,回國后創辦小學堂、中等商業學堂等,意

欲「教育救國」。一九〇八年起歷任兩江師範學堂、南京高等師範學堂、東南大學、東北大學、北京女子大學、北京高等師範學堂、浙江大學、貴州大學、中央大學教授，「只願講學不做官」。一九一五年於東南大學任教時，與梅光迪、吳宓等人創辦《學衡》及《史地學報》，主「昌明國粹，融化新知」，時稱「學衡派」。長期任南京國學圖書館館長，於抗日戰爭和建國前夕兩度搶救館中珍貴圖書免於劫難。一九四八年，與陳寅恪、顧頡剛等同被選爲中央研究院院士。又任考試院委員、國史館纂修。一九四九年，拒往臺灣，迎接解放。後受聘爲上海市文管會委員。著作等身，主要有《歷代史略》、《中國商業史》、《中國文化史》、《東亞各國史》、《國學圖書館小史》、《中國版本概說》、《國史要義》等。生平見《文獻》一九八一年第七輯、《中國當代社會科學家》第一輯、《中國現代社會科學家傳略》第五輯、《民國教育人物外傳》等。

《中國教育史》約十餘萬字，有雙排小字夾注，詳記引據的史料及闡發議論。論述自伏羲、神農、黃帝至孔子的教育。黃紹箕的思想傾向是「中體西輔」。此書即體現這一指導思想。「癸卯學制」頒佈以後，高等學堂設有教育史課程，而中國教育史尚無教材，此書即應急需而作，並成爲在教育史研究中西結合的最早典型。

全書卷目有五：卷一：中國古聖人教育大義，古聖最注重德育，伏羲，神農，黃帝，五教，典樂教育，樸作教刑，虞夏文明大概，夏殷之教育，洪範剛克柔克義，說命論學義。卷二：周爲封建時代又爲方册時代，周之教育兼體育德育智育三義，周代教育之宗旨在尚武，其教法則匿武而觀文，學校制度，女學及胎教，選舉制度。卷三：體育，德育，德育最重身教，成人，知育，知育最重史學。卷四：科學皆世官世學，陰陽變化之學，禮樂，軍事教育，春秋諸國教育。卷五：明堂太學制度，天命性道之教，神道教，本教，孔子，孔子之教授

法，六藝，四科。

其理論貢獻有如下方面：

一、劃分了先秦教育的發展階段。全書大體上按時代分卷，將至春秋爲止的先秦教育分爲周以前的教育（卷一），西周的教育（卷二、三、四）和春秋的教育（卷四、五）。認爲：「三代學制，唯周大備。」西周教育的特點是「官守世學」，「教育總之於人君，無私家傳授之事也」。發展到春秋，教育發生巨變。一方面春秋諸國「未聞有學校」，另一方面「家塾規則之嚴尚有可考」。「匹夫窮居閭巷聚徒講學」，稱「孔子之教學者，實三代後一大變局也」。這種對先秦教育發展階段的劃分和對其特點的揭示，至今對先秦教育史研究很有啓示。

一、初步確定了中國教育史的研究對象與範疇。首先，研究對象以學校教育爲主，輔之以社會教育，兼及選舉制度。全書的重點在周代教育（佔四卷），周代的教育的重點又在西周的官學制度和春秋孔子的私學。表現出作者對教育史內涵的理解和對中國古代教育實際的把握。也爲後世研究中國教育史和編撰教育通史提供了範例。其次，本書最早運用體育、德育和智育範疇，據以研究古代教育的具體實施過程。認爲「周代教育實兼體育、德育、智育三義」：「學校之重體育主於養人之身體，尚武其餘義也」，「德育之重，蓋懼民之務勝而力征也」，「體育、德育不能使人不陋，治陋之法非施智育不可。此三育並重，不可缺一之因也。」第三，以西周爲典型，提出教育制度研究的範疇順序爲：（一）教育宗旨。（二）學校制度：國學與鄉學，大學與小學，學制與入學年齡，學年與入學教育，教育與處罰，視學。（三）學校、教育行政與教師。（四）女學與胎教。（五）學校教育內容。這些範疇大體上也爲以後中國教育制度史、教育管理史研究所襲用。

三、嘗試運用西方近代教育和社會科學研究方法。全書對西方學者的著述徵引頗多，如康德、黑格爾、

甄克斯、斯賓塞等，引用的名著有《社會通詮》、《群學肄言》等，涉及的學科則有哲學、歷史學、社會學、人類學、民俗學、民族學、教育學、教育心理學、德育心理學、教育病理學等，旨在融通中西。如以孔子教學法與赫爾巴特學派之「五段教學法」相比較，稱：「孔子以數言括之曰：『不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。』……夫先憤後啓，自分二段，先悱後發，亦分二段。舉一隅不以三隅反則吾不復，是又別爲一段。今取而分析之，則顯然有五段之別：第一段憤即豫備也，第二段啓即授與也，第三段悱即聯合也，第四段發即結合也，第五段三隅反即應用也。」又運用西方氣質理論分析《尚書·洪範》提出的「洪範三德：一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。」認爲：「粘液、神經二質多偏於柔，多血、膽汁二質多毗於剛。」「凡人性質之有剛柔多本於父母之遺傳及氣血之特質，教育者能求其原，然後知調劑之法。」論述史料缺乏的中國遠古教育，引用了澳洲、琉球、秘魯等地土著的風俗材料和近代對猩猩語言的研究，以說明伏羲、神農、黃帝時代的語言、文字和教育狀況。分析上古重樂教的現象，通過與古希臘重詩教的比較，指出兩者殊途同歸，一方面表現了以情感引導爲「進德之基」的意圖，同時也是文字、書本等傳播手段落後導致教育首重聲教。這里值得注意的是作者具有初步的唯物史觀，懂得在一定的時代和社會發展背景下去認識教育，認爲政治制度、物質生活與文化狀況都影響到一個時代的教育，「故言教育而不明當時人民衣食生活之情狀，不足以言教育」。對一些具體問題，也能作辯證分析。如論西周「官守世學」指出：「周之教育所以盛者在此，所以衰者亦在此。」

四、提出了許多獨到見解。認爲中國古代教育特點有三：「一曰貴人，二曰盡性，三曰無類。」即「立教第一義即在考究人與禽獸之區別」，「因其性而達之」，「無愚不教」。對古代教育的特質則認爲：「古代教人，最重德育。故言德即可賅教。」分析西周學術官守，指出其原有三：「一則民智之不及官也」，「一則唯官有書而

民無書也」，「一則官有其器而民無其器也。」學術既官守，教育也就非官莫屬。分析得頗爲周全。分析春秋教育則指出：「春秋諸國雖無學校，然未嘗無教育。大概國家有保傅之官，小民受家庭之教，而官師之學亦間有傳其世者，此東西二周不同之大要也。」此外如指出西周教育的層次性：保傅之教——嗣王之教；大司樂、師氏、保氏之教——國子之教，大司徒之教——萬民之教。說明以孔子爲代表的私學特點：「無論何地之人、年齒幾何、所學若何，概可施教育而未嘗稍加限制。」

五、史料翔實。廣徵先秦經子史籍，尤其是清人戴震、閻若璩、阮元、汪中、焦循、章學誠、段玉裁、孫詒讓等的考據成果，幾乎無一說無出處。著者長於文字學，慣於從字詞訓詁入手，廣徵博引，究其本原。考定明堂，考定辟雍、成均、上庠、東序、瞽宗五學，考定「教育」等，皆其顯例。

此書雖吸取了進步的史學思想，但正統史觀仍較强烈，表現爲：聖賢造世觀念，述史以儒家道統爲綫索，並一一證其爲實有。「夷不如夏」的意識也很明顯，表現於論證方法的牽强附會。談到西方近代教育思想、制度，必曰「吾國古聖早發此義」，三育論、五段法、氣質學說都是中國古已有之。有學者以爲西方文明得益於宗教，而以中國無宗教爲憾。作者則强調「吾國古代之開化亦由神道設教」。因專設「神道教」、「本教」二目以爲證明，實爲本書的蛇足。這些體現出著者思想難於避免的歷史局限性。（杜成憲）

蔡元培教育論著選

〔近代〕　蔡元培

《蔡元培教育論著選》，近代蔡元培著。編者高平叔。高先於一九八〇年應人民教育出版社之約，編訂《蔡元培教育文選》，選輯蔡氏教育論著六十七篇。一九八七年，又應湖南教育出版社之約，編訂《蔡元培教育論集》，除重錄《文選》中五十六篇外，又增選一百三十二篇。他在前兩本書的基礎上，又分別轉錄《文選》中六十三篇，《論集》中七十六篇，新增一百四十餘篇，編成《蔡元培教育論著選》，一九九一年由人民教育出版社出版。

蔡元培（一八六八——一九四〇），字鶴卿，號孑民，浙江山陰（今紹興）人。清光緒十八年（一八九二）進士，點翰林院庶吉士，後授職編修。戊戌變法失敗，他深感清政府腐敗無能，遂棄官南返，開始辦理新教育，從事反清革命活動。一八九八年冬，出任紹興中西學堂監督（即校長），爲「服務於新式學校的開始」（《我在教育界的經驗》）。一九〇一年，任南洋公學特班總教習。翌年，在上海參與發起創立中國教育會，被選爲會長。並創辦愛國女學和愛國學社，任總理（即校長），「表面上辦理教育，暗中鼓吹革命」。一九〇七年，赴德國留學，入萊比錫大學研究心理學、美學、哲學等。辛亥革命後，出任民國臨時政府第一任教育總長，銳意改

革封建舊教育，努力創建新教育體制。一九一五年，與吳玉章、李石曾等在法國組織留法勤工儉學會及華法教育會，提倡中國學生赴法勤工儉學。一九一六年十二月，出任北京大學校長，厲行整頓和改革，使北京大學成爲蜚聲國內外的最高學府。一九二七年，任國民政府大學院院長。一九二八年八月，辭去所兼各職，專任中央研究院院長。一九三二年十二月，與宋慶齡等在上海發起組織中國民權保障同盟，任總會副主席，積極營救被捕的進步人士和共產黨人。一九三七年「七·七」事變後，積極擁護國共合作抗日。一九四〇年三月五日，在香港逝世。著作編爲《蔡元培選集》（一九五九年北京中華書局）、《蔡元培先生全集》（一九六八年臺北商務印書館）、《蔡元培全集》（一九八四年至一九八九年北京中華書局）等。生平事迹見陶英惠《蔡元培年譜（上）》（一九七六年臺灣中央研究院近代史研究所）、高平叔《蔡元培年譜》（一九八〇年北京中華書局）、周天度《蔡元培傳》（一九八四年人民出版社）、唐振常《蔡元培傳》（一九八五年上海人民出版社）等。

《蔡元培教育論著選》爲蔡元培有關教育著述的匯編，共收錄自一九一二年至一九三九年的教育論文二百八十餘篇，按寫作或發表時間先後編次。它全面反映了蔡元培的教育思想，記錄了他爲改革和發展中國的教育事業，創建新教育體制所作出的重大貢獻。其中尤以《對於新教育之意見》、《就任北京大學校長之演說》、《以美育代宗教》諸篇爲突出。

《對於新教育之意見》是蔡元培就任教育總長後不久，於一九一二年二月間發表的一篇著名教育論文，集中闡述了軍國民教育，實利主義教育，公民道德教育，世界觀教育和美感教育「皆今日之教育不可偏廢」的思想。作者認爲，軍國民教育雖然不是一種理想社會的教育，然而在中國卻是「今日所不能不採者」。這是因爲：從國際環境來看，我國處於「强鄰交逼，亟圖自衛，而歷年喪失之國權，非憑借武力，勢難恢復」。就

國內情況而言，要打破軍人成爲「全國中特別之階級」的局面，就「非行舉國皆兵之制」，否則「無以平均其勢力」。實利主義教育强調「以人民生計爲普通教育之中堅」。作者認爲，世界上各列强之所以能相互竞爭，「不僅在武力，而尤在財力。且武力之半，亦由財力而孳乳」。我國地實不發，實業界組織尚幼稚，人民中失業者很多，國家十分貧窮。因此，「實利主義教育，固亦當務之急者也」。對於公民道德教育，尤爲作者所重視。他認爲軍國民教育，實利主義教育固然重要，能夠强兵富國，但是，强兵富國亦會給社會帶來危害。兵强，「然或溢而爲私鬥，爲侵略」；國富，「然或不免知欺愚，强欺弱」。因此，必須「教之以公民道德」。世界觀教育爲作者在中國近代教育史上所首創。他認爲世界分爲現象世界和實體世界兩部份，「而教育者，則立於現象世界，而有事於實體世界者也」。所以，進行世界觀教育，就在於培養人對現象世界持超然態度，對實體世界則抱積極進取態度。爲此，他主張必須「循思想自由言論自由之公例，不以一流派之哲學一宗門之教義梏其心，而惟時時懸一無方體無始終之世界觀以爲鵠」。美感教育又稱美育，亦爲作者「出全力以提倡」。他認爲美感教育具有陶冶人的情感，使人的道德品質高尚純潔的特性，是進行世界觀教育最重要的途徑，是人們從現象世界通向實體世界所必經的橋樑。「故教育家欲由現象世界而引以到達於實體世界之觀念，不可不用美感之教育」。上述五種教育，作者認爲儘管各自的作用不同，但均是「養成共和國民健全之人格」所必需的，是統一的整體所缺一不可的。他借用人體各種器官的生理功能，作了形象的說明：「譬之人身：軍國民主義者，筋骨也，用以自衛；實利主義者，胃腸也，用以營養；公民道德者，呼吸機循環機也，周貫全體；美育者，神經系也，所以傳導；世界觀者，心理作用也，附麗於神經系，而無迹象之可求。此即五者不可偏廢之理也」。同時，他又指出，這五種教育並不是平分秋色，而必須以公民道德教育爲根本，在教育實踐中，在

從事國文、修身、算學、歷史、地理等具體學科教學時，這五種教育也不是孤立進行的，而往往是相互聯繫、相互交融在一起的。五育並舉的思想，爲中國資產階級創建新教育體制提供了思想武器，成爲中國近代第一個資產階級教育宗旨的理論基石。不過，作者在文中把教育分爲隸屬於政治與超軼於政治兩類，認爲軍國民教育、實利主義教育、公民道德教育隸屬於政治，而世界觀教育、美感教育超軼於政治，這種劃分顯然是不科學的。

《就任北京大學校長之演說》，係蔡元培接任北大校長後對學生發表的第一次講演。他對學生提出了三點希望：一是抱定宗旨。他說：「大學者，研究高深學問者也」。因此，學生進大學，「須抱定宗旨，爲求學而來」，而不應該把大學視爲是升官發財的階梯。告誡學生要「愛惜光陰，孜孜求學」，而不要光陰虛度，誤己誤人。二爲砥礪德行。在作者看來，當時社會風俗日偷，道德論喪，敗德毀行之事，觸目皆是。因此，他要求學生必須束身自愛，砥礪德行，方能不爲流俗所染，力矯頹俗。三爲敬愛師友。提出學生對教師要以誠相待，敬禮有加；學生之間應該互相親愛，道義相助。

《以美育代宗教說》，是蔡元培一九一七年四月八日在北京神州學會的演說詞。在這篇演說詞中，他闡述了原始宗教實「因吾人精神之作用而構成」。所謂吾人精神之作用，即包括知識、意志、感情三種。他說，人類在未開化之時，由於腦力簡單，無法認識自身與世界萬物，遂以宗教勉强解釋之。因而，最初人類的知識、意志和感情，都附麗於宗教。後來，隨着社會文化日漸進步，科學發達，人類認識能力的逐步堤高，知識、意志都脫離宗教而獨立。據此，他認爲原本與宗教關係最密切的情感作用，即所謂美感，也會離宗教而獨立。他指出：歐洲文藝復興運動以後，各種美術漸離宗教而尚人文。至於今日，宏麗之建築多爲學校、劇院、

博物院。而新設之教堂，在美學上價值者，幾無可指數。其他美術，亦多取資於自然現象及社會狀態。之所以出現這種趨勢，是因爲「美育之附麗於宗教者，常受宗教之累，失其陶養之作用，而轉以激刺感情。蓋無論何等宗教，無不有擴張己教、攻擊異教之條件」。所以，他的結論是「鑒激刺感情之弊，而專尚陶養感情之術，則莫如舍宗教而易以純粹之美育」。

《蔡元培教育論著選》反映的教育思想，適應了辛亥革命後資產階級改革封建教育的需要，順應了當時社會變革的潮流，對於促進中國教育的近代化發生了重要影響。

有關《蔡元培教育論著選》的研究著作有：金林祥《蔡元培教育思想研究》（一九九四年遼寧教育出版社）等。（金林祥）

黃炎培教育論著選

〔現代〕黃炎培

《黃炎培教育論著選》，一册。現代黃炎培撰。田正平、李笑賢選編，一九九三年十月人民教育出版社出版。

黃炎培（一八七八——一九六五），號楚南，後改號韌之、任之，筆名抱一。江蘇川沙（今屬上海市）人。早

年父母雙亡，在家鄉任塾師，後舉於鄉。一九〇一年考入上海南洋公學，師從蔡元培。一九〇五年秋，加入同盟會。辛亥革命前，歷任川沙縣視學、勸學所總董、江蘇學務總會常任調查員、江蘇省諮議局議員等職。創辦並主持上海縣廣明小學、師範傳習所、浦東中學等新式教育機構。辛亥革命後，主持江蘇省教育行政兩年，並長期擔任江蘇省教育會副會長、會長。一九一三年，發表《學校教育採用實用主義之商權》一文，首倡教育與學生生活，學校與社會實際相聯繫。一九一七年，在上海發起成立中華職業教育社。翌年，在上海創辦中華職業學校。以後幾十年間，教育活動和社會活動主要通過中華職業教育社進行。一九三一年後，投身抗日救亡運動，組織上海市民地方維持會。一九四五年七月訪問延安。同年，發起組織中國民主建國會。中華人民共和國成立後，歷任政務院副總理兼輕工業部部長、全國人民代表大會常務委員會副委員長、政協全國委員會副主席、中國民主建國委員會主任委員等職。主要教育論著有：《學校教育採用實用主義之商權》、《黃炎培教育考察日記》、《中華職業教育社宣言書》等。生平史料事迹見黃炎培《八十年來》、許漢三《黃炎培年譜》等。

《黃炎培教育論著選》係人民教育出版社出版《中國近代教育論著叢書》之一種。收錄黃炎培一九〇七至一九四九年期間教育論著一〇四篇，近二十三萬言，集中反映了黃炎培關於實用教育、職業教育、華僑教育等方面的言論和主張：

一、首倡學校教育採用「實用主義」。論文《學校教育採用實用主義之商權》闡述對教育功能的認識和對於德育、智育、體育的理解。認爲，教育的功能在於使受教育者「於己具有自立之能力，於人能爲適宜之應付」。「德育者宜歸於實踐」，「體育者求便於應用」，而所謂智育，對於初等教育而言，重在「授以生活所必需

之普通知識技能而已」。從這一基本觀點出發，批評當時教育專重文字、空虛無用、脫離生活的弊病及其所造成的惡果，「今之學子，往往受學校教育之歲月愈深，其厭苦家庭鄙薄社會之思想愈烈，杆格之情狀亦愈著」。主張「打破平面的教育，而爲立體的教育」，「漸改文字的教育，而爲實物的教育」。並以小學修身、國文、歷史、地理、算術、理科、圖畫、手工、體育、外語爲例，具體地提出「以實用爲目的」進行教學內容和教學方法改革的意見。在此前後，黃炎培寫下多篇論著，宣傳鼓吹上述主張，其重要者如《教育前途危險之現象》、《實用主義產出之第一年》、《實用主義之真諦與一年間之實施狀況》、《東西兩大陸教育不同之根本談》、《本能教育》等。

二、發起成立中華職業教育社。《教育雜志》九卷七號的《中華職業教育社宣言書》，既是我國近代第一個以提倡職業教育爲職志的教育團體中華職業教育社的成立宣言，也全面地反映了黃炎培早期的職業教育思想。文中認爲，「今吾中國至重要至困難問題，厥惟生計」，「求根本上解決生計問題，厥惟教育」，而「中國現時之教育，決無能解決生計問題之希望」，「不惟不能解決生計問題，且將重予關於解決生計問題之莫大障礙」。解決的出路何在？在於「推廣職業教育」、「改良職業教育」、「改良普通教育爲適於職業之準備」。文中列舉歐美各國職業教育發達的盛況，規劃了中華職業教育社的活動綱領，提出從根本上解決中國最重要最困難之生計問題，「舍溝通教育與職業，無所爲計」。此後發表的《職業教育》、《年會詞》、《中華職業教育社成立五年間之感想》、《職業教育之礁》、《提出大職業教育主義徵求同志意見》、《設施職業教育的新標準》、《辦職業教育須下三大決心》、《我來整理整理職業教育的理論和方法》、《我之人生觀與吾人從事職業教育之基本理論》、《職業教育的基本理論綱要》等，反映了黃炎培職業教育思想的發展脈絡和職業教育理

論體系的主要特色。歸納起來主要有：職業教育的目的是爲個人謀生之預備，爲個人服務社會之預備，爲世界及國家增進生產能力之預備。職業教育的終極目標是「使無業者有業」、「使有業者樂業」。職業教育機構的辦學方針是「社會化」、「科學化」、「平民化」。職業教育的教學原則是「手腦並用」、「做學合一」、「理論與實際並行」、「知識與技能並重」。重視職業道德訓練，標舉「敬業樂群」爲職業道德教育的基本規範。寫於一九四九年八月的《中華職業教育社奮鬥三十二年發見的新生命》則是黃炎培對中國近代職業教育的回顧與反思。文中指出，職業教育的興起，是「一系列的人受了他們廣泛的、天真的人道主義和國家民族主義這些思想的驅使，前前後後奮鬥了幾十年」。「職業教育，不但是資本制度下的產物，而且還是封建制度下的產物。但它本身是平民化的，是爲解決平民生計問題而產生出來的，是進步的」。「只有實現社會主義和共產主義，才能使人類職業問題獲得最實際而美滿的解決，才能十足地完成它最偉大的『無業者有業』、『有業者樂業』的使命」。

三、重視華僑教育。所收《南洋華僑教育商榷書》和《對於菲律賓華僑教育意見書》是我國近代華僑教育史上兩篇重要文獻。在這兩篇論文中，體現了黃炎培關於華僑教育的基本主張：第一，要堅信「教育爲救國惟一方法，而以全力注重之」。「子弟多受一分教育，即國民加高一分人格，國家增進一分地位，無論如何困難，當合內外國共謀解決」。第二，華僑教育要注意專門人才的培養。第三，「宜注意推廣小學」，「女子教育，一律注重」。第四，「宜以教育之力，保存發展中華國民之特性」。爲此，在小學教育中要特別強調國文科、本國歷史科的教學，盡力提倡本國普通語，各校要附設國語補習科，使一般僑商能利用夜間或休假日來校補習。第五，「宜注重工、農、商職業教育」。第六，「學校體育與衛生宜特別注意」。第七，重視教員培養。第八，

華僑教育界要經常保持與祖國教育界、實業界之聯繫。

除上述三方面外，該書還收有黃炎培關於農村教育、留學教育、家庭教育、教學理論研究、教育統計資料的分析整理等方面發表的研究論文多篇，如《理想的家庭》、《病榻雜感》、《抱一日記序》、《農村教育弁言》、《讀中華民國最近教育統計》、《與安亭青年合作社談鄉村事業》等。

《黃炎培教育論著選》既重點反映了黃炎培對中國近代教育有重要貢獻的著述，又注意選入一批能全面反映他的教育思想的其他篇章，正文後還附有《黃炎培主要教育論著目錄》。爲讀者提供了一個能完整、全面、準確地理解、把握黃炎培教育思想的比較好的選本。（田正平）

陶行知教育論文選輯

〔現代〕　陶行知

《陶行知教育論文選輯》，一卷。現代陶行知著。方與嚴編，一九四六年初版，一九四七年再版，重慶民聯書局印行。一九四九年第三版由上海生活·讀書·新知三聯書店印行。

陶行知（一八九一——一九四六），原名文濬，易名知行，再易名爲行知，安徽歙縣人。一九一〇年入金陵大學文科。一九一四年赴美留學，初入伊利諾大學攻讀市政，得政治碩士學位，繼轉入哥倫比亞大學，師

從杜威，研究教育。一九一七年歸國，先後任南京高等師範學校教授、教務長，東南大學教育科主任，兼爲中華教育改進社主任干事，主編《新教育》，並發起組織中華平民教育促進會。一九二七年後提倡鄉村教育，在南京郊區曉莊創辦試驗鄉村師範學校。一九三〇年曉莊學校被封，出走日本。次年回國，提倡「科學下嫁」，開展普及教育運動。在滬創辦自然科學園，編輯《兒童科學叢書》、《大衆科學叢書》。創辦山海工學團，首創「小先生制」，組織生活教育社。「一二·九」運動爆發後，草擬國難教育方案，組織國難教育社，開展國難教育。出席世界新教育會議，擔任國民外交使節出訪歐美等國，宣傳抗日。回國後當選爲國民參政會參政員，致力於戰時教育。一九三九年，在重慶創辦育才學校，培養流亡兒童。一九四六年創辦社會大學，爲在職青年補習高等教育。同年病逝。其著述甚豐，收入《陶行知全集》。生平史料見朱澤甫《陶行知年譜》等。

《陶行知教育論文選輯》，「選輯先生二十年來創造新教育——生活教育之論著代表作凡三十三篇」（《再版序言》）。有陶行知先生的照片，陶行知先生傳略及編者序言。

《陶行知教育論文選輯》的基本觀點有以下幾個方面：

一、「生活即教育」。這是生活教育的本體論，「生活教育是生活所原有，生活所自營、生活所必需的教育。教育的根本意義是生活之變化。生活無時不變，即生活無時不含有教育的意義」。過什麼樣的生活便是受什麼樣的教育，過好的生活就是受好的教育，過壞的生活便就是受壞教育，過的是少爺的生活，雖天天讀勞動的書籍，不算是受着勞動的教育，過的是迷信的生活，雖天天聽科學的演講，不算是受着科學的教育，想受什麼樣的教育，便須過什麼樣的生活。生活教育貫串人的一生，「與生俱來，與生同去。出世便是破蒙，進棺材才算畢業」。

生活教育與傳統教育不同。生活教育首先是生活的。生活與生活一磨擦立刻起教育的作用。「說的正確些，是受過某種教育的生活與沒有受過某種教育的生活，磨擦起來，便發出生活的火花，即教育的火花，發出生活的變化，即教育的變化」。在生活與生活磨擦過程中，磨擦者與被磨擦者都起了變化，便都受了教育。

生活教育是「行動的」，「爲行動而讀書，在行動上讀書」。生活教育是「大衆的」，是大衆自己辦的教育，大衆爲生活解放而辦的教育。反對「有錢、有閑、有臉」的人才能得到知識的「小衆教育」。生活教育要「達民之情，遂民之欲」。使大衆掌握生活工具，發展生活能力。生活教育是「前進的，要用前進的生活來引導落後的生活，要大家一起來過前進的生活，受前進的教育」。生活教育是「世界的」，「整個中華民國和整個世界才是我們真正的學校」。生活教育是「有歷史聯繫的」。要把歷史經驗經「生活濾過」在生活中更加豐富，要「教育大衆聯合起來解決國難」，「爭取中華民族的解放」。

「生活教育現代化」是教育運動的目標。隨着時代的前進，生活教育要負起時代的使命。按此思路，二十年代以後，陶行知先生先後倡導過鄉村教育運動、普及運動、國難教育運動、戰時教育運動、全面教育運動，以及民主教育運動。

二、「社會即學校」。這是生活教育的場所論，「整個社會是生活的場所，也是教育的場所」。「從大衆的立場看，社會是大衆唯一的學校，生活是大衆唯一的教育。我們必須正式承認它，並且運用它來增加自己的智識，增加自己的力量，增加自己的信仰」。凡是生活的場所，都是教育的場所，茶館、戲院、破廟都可以是大衆的課堂，在社會的學校里，人人可以做先生，人人可以做學生，隨手抓來都是活書，都是學問，都是本領。

學校必須與社會溝通。「學校自學校、社會自社會」是一種舊觀念，同時也批評杜威「學校即社會」的觀點：「學校社會化」，就「好比籠子裏囚着幾只小鳥，養鳥者顧及鳥兒的寂寞，搬一兩個樹枝進籠，以便鳥兒跳得好玩，或再捉幾隻生物來，給鳥兒作陪伴，小鳥是比較得舒服了。但鳥籠畢竟還是鳥籠，決不是鳥的世界」。我們必須冲開校門、村門、城門、國門，以及所有人造的鐵門，把教育要伸張到大自然、大社會中去。

三、「教學做合一」。這是生活教育的方法論。「教學做是一件事，不是三件事。我們要在做上教，在做上學。在做上教的是先生，在做上學的是學生」。「不在做上用功夫，教固不成教，學也不成學，教學做是合一的」。「因爲一個活動對事說是做，對己之長進說是學，對人之影響說是教。教學做只是生活的一個方面，而不是三個各不相謀的過程」。

要使教學做合一，必須改革傳統的教學。「事怎樣做就怎樣學，怎樣學就怎樣做，教的法子要根據學的法子，學的法子要根據做的法子」。做是學的中心，也是教的中心。以種稻爲例，學種稻是要在田裏學的，也須在田裏做，那麼爲種稻而講解就是教，爲種稻而讀書就是學，這是種稻的教學做合一。

要使教學做合一需要新的教科書（可稱爲教學做指導）。編書「最先須將一個現代社會的生活或該有的力量，一樣一樣的列舉，歸類組成一個整個的生活系統，即組成一個用書系統」。編得好不好可按下列三個標準來判斷：（一）「看它有沒有引導人動作的力量」，（二）「看它有沒有引導人思想的力量」，（三）「看它有沒有引導人產生新價值的力量」。

教學做合一以「行是知之始，知是行之成」爲認識論根據。《墨辨》提出知識有三種：親知、聞知、說知。親知是親身得來的，就是「行」中得來的；聞知是從旁人得來的或書中得來的，說知是推想出來的。一般學校

注重聞知，排斥親知，其實「親知是一切知識的基礎」。「聞知與說知必須安根於親知裡面方能發生效力」。行動產生理論，發展理論。「行動所產生發展的理論，還是爲的是要指導行動引着整個生活冲入更高的境界」。

教學做合一的社會目標是要所有的人「在勞力上勞心」，現在的社會「把勞力的和勞心的人分成兩個階級」，「以致養成『勞心者治人，勞力者治於人』的現象」。勞力與勞心分家，則一切進步都是不可能了。「在勞力上勞心，是一切發明之母。事事有勞力上勞心，便可得事物之真理。人人在勞心上勞力，便可無廢人，便可無階級」。

四、實施生活教育的具體建議。主要的有：

「師範學校，是要運用環境所需的事物，歸納於他所要傳播的那種學校裡面，依據做學教合一的原則，實地訓練有特殊興趣才幹的人，使他們可以按着學生能力需要，指導學生享受環境之所有並應濟環境之所需」。

普及現代生活教育「只好想法子來解決」。用「小先生」制「攻破先生關」、「娘子關」、「買賣關」等各種難關。用工學團來替代學校，「攻破學校關」。「什么叫做工學團？工是工作，學是科學，團是團體」。「工以養生，學以明生，團以保生」。工學團將工場、學校、社會打成一片，培養普遍的軍事能力、生產能力、科學能力、識字能力、運用民權能力和節制生育能力。總之，普及教育之要義是：整個民族現代化，整個生活現代化，整個壽命現代化，衆人養成活到老做到老學到老的態度。

實施民主教育。「民主教育一方面是教人爭取民主，一方面是教人發展民主」。在反民主的時代是「教人爭取民主」。政治走上民主之後，民主教育是「配合整個國家之創造計劃，教人依着民主的原則，發揮各人

及集體的創造力，以爲全民造幸福」。實施民主教育要有一套具體的措施。

《陶行知教育論文選輯》是二十世紀八十年代以前唯一較全面地收錄陶行知生活教育論著的選輯。是研究陶行知教育思想的重要史料，海內外影響甚廣。國內對本書教育思想的評價主要圍繞生活教育的政治方向和理論的性質問題展開，一九五一年以前，一般認爲生活教育理論是新民主主義的教育理論；一九五一年，國內開展對《武訓傳》的批判後，認爲生活教育理論是資產階級的實用主義的教育理論；八十年代後，一般認爲生活教育論具有半殖民地半封建中國人民大衆反帝反封建，爭取自由平等的性質，是十九世紀末二十世紀初以改造傳統教育爲鵠的的世界教育革新運動的重要組成部份。當代對本書生活教育思想的研究逐漸深化，試圖從理論的高度來加以闡發，研究方法日趨多元，研究重心移向對象主體的文化土壤和文化心理結構。

有關《陶行知教育論著選輯》的研究著作有：戴伯韜《陶行知的生平及其學說》、郭笙《陶行知教育思想研究》、周洪宇《陶行知研究在海外》等。（商麗浩）

梁漱溟教育論文集

〔現代〕梁漱溟

《梁漱溟教育論文集》，一册。現代梁漱溟著。唐現之編，一九四五年開明書店印行，一九四六年再版。

梁漱溟（一八九三——一九八八），原名煥鼎，字壽銘，又字漱冥，以漱溟行世。廣西桂林人，生於北京。一九一一年加入同盟會。一九一七年十月，應蔡元培之邀，任北京大學印度哲學講席。一九二一年出版《東西文化及其哲學》，是五四時期思想文化領域闡發和宏揚儒家哲學的代表作。一九二四年後，在山東、廣州、河南等地從事教育工作。一九三一年，與梁仲華等在鄒平創辦「山東鄉村建設研究院」，任研究部主任、院長，從事鄉村建設的實踐和理論研究。抗日戰爭爆發後，任最高國防參議會參議員、國民參政會參政員。曾參與發起組織「中國民主政團同盟」，並一度任秘書長。解放戰爭時期，以民盟秘書長身份，參與「第三方面」人士的國共調停活動。中華人民共和國成立後，歷任第一、二、三、四屆全國政協委員，第五、六屆全國政協常委。一九八〇後相繼出任中華人民共和國憲法修改委員會委員，中國孔子研究會顧問，中國文化書院院務委員會主席等職。一生著述宏富，絕大部份收入《梁漱溟全集》八卷本，一九八九年由山東人民出版社陸續出版。生平史料事迹見梁漱溟《自述》、《我的自學小史》、《我的努力與反省》，李淵庭等《梁漱溟先生年

譜》(一九九一年廣西師範大學版)，(美)艾愷著、王宗昱等譯《最後的儒家》(一九九三年江蘇人民出版社版)。

《梁漱溟教育論文集》收錄梁漱溟一九二二年至一九四二年重要教育論著十三篇，篇目均按寫作(或發表)時間先後排列。正文前有唐現之《編者贅言》、《再版贅言》。唐現之曾於一九三四年編輯《梁漱溟先生教育文錄》一書，於一九三五年出版。一九四二年梁先生回國後，將《文錄》加以增刪，題名《梁漱溟教育論文集》，一九四五年六月初版，一九四六年十一月再版。

《梁漱溟教育論文集》較集中的反映了梁漱溟的教育思想和主要的文化、哲學觀點。

一、圍繞社會、人生問題闡述教育的作用和目的。梁漱溟認爲，「人類不能不有生活，有生活就不能不有社會，有社會就不能不有教育，教育是很天然的」(《社會教育與鄉村建設之合流》)。在他看來，教育是與人類本身和人類社會的產生、形成和發展相始終的。教育的作用，對於受教育的個體，「應當是着眼一個人的全生活而領着他去走人生大路，於身體的活潑、心理的活潑兩點，實爲根本重要」(《辦學意見述略》)。他批評幾十年來所謂新式教育的創辦與發展，竟以「知識欲」相標榜，强調實用，提倡實學。結果是科學未發達如故，國家貧窮落後如故。這是因爲，「知識技能是生活的工具，是死的，只有生命本身才是活的。必待活潑的生命去進求，而後知識技能才得有；必待活潑的生命去運用，而後其功用乃著」(《丹麥的教育與我們的教育》)。所以，他更注重教育的精神陶冶作用，通過教育從人生問題上啓發指點，使之有合理的人生態度，奮勉向上，才能有偉大的創造，擔負起時代的任務，開辟民族歷史的新局面。教育對於社會的作用，他以爲一是在「平時」，即在正常的社會環境里，教育的作用表現爲「綿續文化而求其進步」，換句話說就是「不使文化

失傳，不使文化停滯不進」(《社會教育與鄉村建設之合流》)，二是在「變時」，即在社會變革轉型時期，教育的作用表現爲「能減少暴力至可能最小限度於其前，能完成改造達可能最大限度於其後」(《社會本位的教育系統草案》)。他斷言：「完成社會改造的工程即教育」(同前)。而教育的目的，則是培養「明人生而敦倫理」、能「自愛愛人，自新新民」的儒者，培養具有「平靜通曉而有情」的心理，能擔負「文化改造」、「民族復興」重任的賢智之士等。

二、倡導鄉村建設運動，主張社會本位教育。

梁漱溟是現代鄉村建設運動的倡導者和奠基人，他認爲，中國不可能步近代西洋各國的後塵，走資本主義的路發達工商業，完成一種都市文明。這不僅是由於「中國原來是一個大的農業社會。在它境內見到的無非是些鄉村，即有些城市(如縣城之類)亦多數只算大鄉村，說得上都市的很少。就從這點上說，中國的建設問題便應當是『鄉村建設』」(《山東鄉村建設研究院設立旨趣及辦法概要》《梁漱溟教育文集》一九八七年版)。而且，「在這世界上個個具是工商業的先進國，拼命競爭，有你無我，我們工商業興發之機早已被堵塞嚴嚴地不得透一口氣。正不是願步他們後塵或不願的問題，而是欲步不能了」(同上)。另一方面，近代西方工業文明入侵以來，幾十年間，都在朝着「鄉村破壞」的方向推進。中國社會的種種弊端都可以從鄉村文明受到破壞中找到原因。因此，挽回民族生命的危機，「繫於鄉村的破壞或建設」。他號召知識分子，「大家一齊回鄉，駢力作廣義的促興農業工夫——鄉村建設工夫，開出鄉村建設的風氣，造成鄉村運動的潮流，則數十年來鄉村破壞之一大方向，又何難扭轉過來？自身的出路，民族的出路，一一於此可得」(同上)。在梁漱溟看來，鄉村建設事項雖多，大致可歸納爲三個方面：經濟、政治和教育文化。就教育方面而言，鄉村建設

中要以民衆教育爲先，小學教育猶在其次，民衆教育的內容，要以提高一般民衆之知能爲主旨，要突出「人生行誼教育」，即關於人生態度、品行及道誼教育。在鄉村建設中，教育的實施方式是村學鄉學和鄉農學校。村學鄉學的組織包括學董會、學長、教員、學衆；鄉農學校包括校董會、校長、教員、鄉民（學生）。實際上，村學鄉學或鄉農學校都是政治、經濟、教育、自衛的綜合體。以教育力量代替行政力量，「化社會爲學校」，把全體村民吸收進各級學校，以「推動社會，組織社會」，實現建設鄉村文明的理想。

社會本位教育是梁漱溟提出的全盤改造中國教育制度的主張。所謂社會本位教育即是以社會教育爲「本」建立新的學制系統，在這個系統中，學校教育只是其中的一部份。社會本位教育的提出基於以下三種認識：第一、學校教育社會教育不可分。「兩種教育之分判初無學理真據，即於形式上亦復有時難辨」。（《社會本位的教育系統草案》）第二、教育宜放長及於成年乃至終身。現代生活日益繁複，人生所需要學習者，隨以倍增，卒非集中童年一個時期所得盡學，教育延長及於成年乃至終身是社會發展的需要。第三、教育應盡其推進文化改造社會之功。認爲，中國正處於社會改造時期，這一時期的教育，與平時教育之着重在社會未成熟分子（兒童）、囿於少數個人和在特殊環境中進行不同，必須着重在大多數成年人，擴大受教育的對象，必須使生產大衆不「脫離生產行程而教育之」。才能發揮其推進文化改造社會之功。社會本位教育的設施包括鄉學、區學、縣學、省學、國學五級。鄉學在職能上以基本教育爲主，在方式上兼用社會教育及學校教育兩方式。區學在職能上以基本教育之高級及技術訓練之預備段爲主，在方式上兼用社會教育及學校教育。縣學在職能上以技術訓練人才教育爲主，在方式上以學校教育爲主，兼用社會教育方式。省學在職能上以專門技術教育及實際問題研究爲主，在方式上以學校教育爲主，兼用社會教育方式。國學在職能上

以學術研究爲主，在方式上以學校教育爲主，兼用社會教育方式。在詳細規定各級設施的職能、方式之後，他强調：「中國此時不應視成人教育或社會教育爲臨時補充枝節應付之事，而應認爲教育上主要工作。」（同上）文集中收入的《社會教育與鄉村建設之合流》一文，論證鄉村建設與社會教育的關係是「一而二，二而一」。他說：「我們的此刻，正是中國文化的一個轉變期，正是除舊佈新的時候。所謂除舊，舊是在成人的身上，除舊則必對成人下功夫；所謂布新，尤須對成人而言。」「所以要創造文化，故施行成人教育，施行成人教育，即所謂創造文化，即所謂鄉村建設，即所謂社會教育。鄉村建設與社會教育，是一而二，二而一者」。

三、主要文化哲學觀點。文集中收入的《東西人的教育之不同》、《精神陶煉要旨》、《三種人生態度》、《中國文化問題》集中反映了梁漱溟的文化哲學觀點，正是這些觀點構成其教育思想的理論基礎。概括起來主要有：第一、人類的「人生態度」。他認爲，「人生態度」「向深裏講，即入了哲學範圍」（《三種人生態度》）。人類的人生態度有三種，「第一種人生態度，可用『逐求』兩字以表示之。此意即謂人於現實生活中逐求不已……此第一種人生態度，能夠徹底做到家，發揮至最高點者，即爲近代之西洋人。他們純爲向外用力，兩眼直向前看，逐求於物質享受，其征服自然之威力實甚偉大」（同上）。第二種人生態度爲「厭離」的人生態度。此種厭離的人生態度，爲許多宗教之所由生。「最能發揮到家者，厥爲印度人」。「他們最徹底，最完全；其中最通透者爲佛家」（同上）。第三種人生態度，可以用「鄭重」兩字以表示之。「這條路發揮得最到家的，即爲中國之儒家」（同上）。主要意義即是教人「自覺地盡力量去生活」，「清楚地自覺地盡力於當下的生活」。（同上）三種不同的「人生態度」，代表着三種不同路向的文化和哲學。第二、東方（指中國）和西洋的教育的不同，「蓋由於兩方文化的路徑根本異趣，他只是兩方整個文化不同所表現出之一端。」（《東西人的教育之不

同》)西洋人照他那文化的路徑，知識方面成就的最大，從蘇格拉底一直到杜威，都强調知識的傳授；中國的教育偏重在情意的一邊，「從來中國人的教育很着意於要人得有合理的生活，而極顧慮情意的失宜」(同上)，因此，很少是授人以知識。中國教育與西洋教育相比較，很難說孰優孰劣，「蓋西洋教育着意生活的工具，中國教育着意生活本身，各有所得，各有所失也」(同上)。第三、中國文化的特徵是人類理性開發得早，而理性則是人類的特徵。中國古人對於人類文化最大貢獻即在認識了人類之所以爲人，得以有這種根於人類理性而發育成的文化。「一般人最大的錯誤，是只看見中國不及西洋的一面，而不知中國尚有高過西洋的一面，以致充滿了『落後』、『不進步』的感想。」(《中國文化問題》)建設新中國文化的出路，不在於摒棄自己文化的特徵，也不在於無批判無改造地吸收模倣照搬西洋文化，正確的態度應是「對西洋要全盤接受而根本改造。」(《中國文化問題略談》收於《梁漱溟教育文集》一九八七年版)

一九八七年，中央教育科學研究所宋恩榮在廣泛搜集和研究梁先生論著的基礎上，參考《梁漱溟教育論文集》，編輯了一本新版《梁漱溟教育文集》，共收集有三十八篇，包括一九四九後撰寫的文章三篇，並附有《梁漱溟年譜》、《梁漱溟上要著作目錄》，《梁漱溟教育思想述略》。(田正平)

平民教育概論

〔現代〕　晏陽初

《平民教育概論》，一册。現代晏陽初著。係「平民教育叢書」之一種，一九二八年商務印書館出版。

晏陽初（一八九〇——一九九〇），原名興復，曾用名遇春，四川巴中人。從小受教會學校教育，一九一六年留學美國耶魯大學，一九一八年畢業後，赴法國爲戰地華工服務，組織識字教育，此爲平民教育事業的開端。一九一九年入美國普林斯頓大學研究院修歷史學。一九二〇年回國，推行平民教育。一九二二年主編出版《平民千字課》，並先後在湖南、山東、上海、直隸等地推行平民教育實驗。一九二三年，以「除文盲，作新民」爲宗旨成立中華平民教育促進會，任總干事。一九二六年把「平教會」的工作重心由城市轉向農村，在河北定縣進行平民教育與鄉村改造運動的實驗。以後，曾任河北省縣政建設研究院院長，華北農村改造協進會執委會主席，並在四川、湖南等地從事農村改造活動。一九四〇年任私立中國鄉村育才院（又各鄉村建設學院）院長，培訓縣政干部。一九四三年被「哥白尼逝世四百年全美紀念委員會」選爲十名「現代世界具有革命性貢獻偉人」之一。一九五〇年後定居美國，多次去世界各國考察，在國外推行平民教育和鄉村建設的主張，曾主持於菲律賓成立國際鄉村改造學院，一九八五年和一九八七年兩次應邀回國訪問，被推爲中國

歐美同學會名譽會長。

「民爲邦本，本固邦寧」是晏陽初一生從事平民教育和鄉村改造運動的根本信條。他自青年時代起，就想通過教育的力量拯救國家，認爲「教育界可以支配中國，支配前途，改造社會」。主張辦教育既不崇古，也不倣歐，努力探索教育中國化的道路。他提出「深入民間」，「與平民共同生活，向平民誠心學習」等鄉村改造運動的十大信條，試圖通過四大教育，即文藝教育、生計教育、衛生教育、公民教育，解決中國農村「愚」、「窮」、「弱」、「私」的基本問題，使廣大農民成爲具有知識力、生產力、強健力與團結力的「新民」。並形成了學校、社會、家庭三種平民教育實施方式。其著作輯爲《晏陽初文集》、《晏陽初全集》。生平事迹見《九十自述》、《晏陽初年譜》(均收入宋恩榮編《晏陽初文集》，一九八九年教育科學出版社出版)。

晏陽初的平民教育思想基於對中國幾千年傳統教育忽視民衆、脫離社會生活實際及近幾十年的「新教育」東抄西襲、不合國情的批判，希望通過讀書識字，使廣大民衆具有解決問題的知識和能力，養成民治精神，以達救國目的。他認爲平民教育乃中國二百兆民衆之教育，與以前慈善性質的「貧兒」教育有顯著不同：它是科學的，一切做法均經過科學研究，以教育原理爲依據；是實踐的，事事經過實驗，看其是否適用，是正宗的，作爲終身職志，而不僅僅是慈善事業的附屬品。平民教育運動就是全民教育運動，應體現無宗教、無黨派，無主義之分的超然性；同時也是義務的、地方自給的、人人有份的和以民爲主的。總之，一切爲了人民，一切要適應人民的需要。

《平民教育概論》是作者有關平民教育理論的代表作。內容涉及九個方面：

一、平民教育的意義。作者指出，人的人格本來平等，原無上下高低之分，因爲社會制度不良，一部份人

得有受教育的機會，一部份人沒有受教育的機會，於是各人的學問、德行顯出不同，而人格的上下高低亦即出是而判別。因此，在社會組織未經改良之前，惟有努力於教育機會的平等，使人人所蘊蓄的無限能力都有發展的機會，人格不平等的原因就可以消除了。平民教育正是要指導這一般失學的、或粗通文字而缺乏常識的青年和成人，以文字教育提高民智，以生計教育充裕民生，以公民教育造成熱誠奉公的公民。總之，平民教育的目的在於養成有知識、有生產力和公德心的「整個的人」。

二、今昔平民教育的區別。作者從五個方面作了比較：「以前把平民教育視爲慈善事業，今天則作爲民主國家裏最重要、最正宗的教育事業；以前多是中等以上的學生，於求學之餘附帶辦理，今天則須有專門的人才，專門的研究和專門去辦；以前是零零碎碎，彼此缺乏聯絡，今天是有組織、有系統；以前只是授予文字教育，今天是培養「整個的人」；以前區域狹小，今天正有普及全國之勢。

三、平民教育的急需。作者借用齊家、治國、平天下、闡述了平民教育的迫切性和重要性。通過教育家長，使其認識到送子女上學的重要；家長若是有了學問、有了道德，就能協助學校教育，在培養兒童上收最大的效果。通過平民教育，提高民衆的知識，才有實現真正的民主政治的希望。平民教育是開發民衆「腦礦」的最簡單、最適用的工具，使大多數人民均有受教育的機會，才能多育人材，從而擔負國家的各種責任。平民教育還與中國在國際上的地位及保持世界和平有着密切的關係。

四、平民教育的原則。包括全民的、以平民需要爲標準的、適合平民生活狀況的、根據本國國情和人民心理的、地方自動負責的、人人有參加的可能等六條。

五、平民教育實施的方法。有學校式、社會式和表證式三種。

六、平民教育的現狀。介紹了國內外(包括華僑)平民教育事業發展的狀況。

七、平民教育總機關的組織。包含行政、研究和訓練三種制度。

八、平民教育運動的使命。在於「作新民」：養成有知識、有生產力、有公共心的整個人；養成社會健全的分子，發展社會的事業；養成建設國家的國民，增高國際的地位。

九、平民教育推行的政策。採取鼎足而三：地方人士共同提倡、協助；培養或聘請專家實施、指導；地方政府補助經費，維持秩序，並規定獎懲辦法。

平民教育運動是五四時期的一種新教育思潮和活動，是民主思潮在教育上的反映，運動的組織和參與者，對平民教育的目的、意義和範圍等均有不同的解釋。初步具有共產主義思想的知識分子，逐步以工人群衆爲主要對象，進行馬克思主義宣傳和文化知識教育，引導和組織工人群衆參加革命鬥爭。一些受杜威實用主義思想影響的知識分子主張「教育救國」，以平民教育實現平民政治。晏陽初的平民教育實驗同樣如此。試圖從教育的立場出發，解決農村現代化問題，達到「民族再造」。

當然，「用歷史唯物主義的觀點來看，晏陽初提出的在社會不良制度未改變之前，教育能夠單獨負起支配國家前途，改造社會的主張，歷史證明這條道路也是行不通的。但是晏陽初身體力行，以全部的熱情與精力投身於規模空前的平民教育運動，應該說是反映了關心國家命運的愛國知識分子的憂患意識和民族責任感，是有進步意義的愛國行動。」(周谷城序《晏陽初文集》)他的具體實踐也爲今天的教育改革提供了有益的借鑒。

研究著作參見毛禮銳、沈灌群《中國教育通史》、宋恩榮《教育與社會發展——晏陽初思想國際學術研

討會論文集》等書的有關部份。（周谷平）

活教育的教學原則

〔現代〕陳鶴琴

《活教育的教學原則》，一册。現代陳鶴琴著。一九四七年五月由上海新華書店發行。此前，書中所論及的教學原則曾分别發表於《活教育》月刊各卷。曾於一九四六年編入《活教育理論與實施》一書，又於一九八五年收入《陳鶴琴教育文集（下卷）》。

陳鶴琴（一八九二——一九八二），浙江上虞人。早年畢業於清華學堂。一九一四年與陶行知同行到美國留學。一九一八年，獲哥倫比亞大學教育碩士學位。一九一九年回國，到南京高等師範學校任教，開始其教育生涯。他立下「一切爲兒童」的宏願，傾心於中國兒童教育科學化的探索。其後，歷任東南大學教授兼教務長，南京曉莊試驗鄉村師範第二院院長等職。一九二三年，創辦南京鼓樓幼稚園，這是中國第一所幼稚教育實驗中心。一九二七年，與陶行知、張宗麟共同組織了中國幼稚教育研究會，創辦《幼稚教育》刊物。一九二九年，發起組織了「中華兒童教育社」。一九三四年到一九三五年，赴歐州十一國考察教育，回國後，積級宣傳介紹歐州教育經驗。抗戰爆發後，主要從事難民教育，推動新文學運動。一九四〇年，在江西泰和創

辦江西省立實驗幼稚師範學校，在此期間，形成和實踐了其「活教育」理論。一九四五年，任上海市教育局督導處主任督學，同時創辦上海市立幼稚師範。一九五三年，任南京師範學院院長。晚年曾身兼多職，繼續關心教育事業發展。他畢生從事教育工作，著作頗豐，有《兒童心理之研究》、《活教育的理論與實施》、《家庭教育》等專著以及數十種課本、教材、兒童讀物，現已收入《陳鶴琴教育文集》。今各類中國教育史書籍中有其傳略。

陳鶴琴主張批判傳統的死教育，提倡「教活書，活教書，教書活，讀活書，活讀書，讀書活」。一九四〇年，他吸收了外國教育經驗，又受陶行知「生活教育」理論的影響，提出獨具特色的「活教育」理論。「活教育的目的就是在做人做中國人做現代中國人」，要做現代中國人要有健全的身體，要有建設的能力，要有創造的能力，要能夠合作，要服務。「活教育的教材是大自然大社會（大自然大社會都是活教材）。」「活教育的方法也在『做』（做中教，做中學，做中求進步）」。活教育的主張在江西省立實驗幼稚師範學校、幼師附小、正大附小、南昌實小實驗。一九四一年，創辦主編《活教育》雜志作爲宣傳和研討陣地。一九四七年，將其先前所論述的教學原則匯編成書出版。

《活教育的教學原則》詳細區分活教育與死教育，較系統詳盡論述活教育的教學原則，是作者根據兒童心理學說和多年教學經驗寫成的，其目標是「心理學具體化，教學法大衆化」。

書中所舉十七條教學原則是：（一）、凡是兒童自己能夠做的，應當讓他自己做；（二）、凡是兒童自己能夠想的，應當讓他自己想；（三）、你要兒童怎樣做，就應當教兒童怎樣學；（四）、鼓勵兒童去發現他自己的世界；（五）、積極的鼓勵勝於消極的制裁；（六）、大自然大社會是我們的活教材；（七）、比較教學法；（八）、用比

賽的方法來增進學習的效率；(九)、積極的暗示勝於消極的命令；(十)、替代教學法；(十一)、注意環境，利用環境；(十二)、分組學習，共同研究；(十三)、教學游戲化；(十四)、教學故事化；(十五)、教師教教師；(十六)、兒童教兒童；(十七)、精密觀察。這些教學原則涉及課程、教學、教師、兒童、行政、設備各個方面。

《活教育的教學原則》中的主要思想，可歸納爲如下方面：

一、做中教，做中學，做中求進步。作者認爲，教學過程不僅是學生接受間接經驗的過程，也是學生通過自覺活動發展創造力的過程。因此，在教學上，要把學生的自覺活動——「做」放在首位。「『做』這個原則，是教學的基本原則，一切的學習，不論是肌肉的，不論是神經的，都要靠做的」。「做」比起傳統的注入式教學法具有巨大的優越性：其一、做是知行合一，行中有知的表現，知識與技能可由做來聯結，「做了就與事物發生直接的接觸，就得着直接的經驗，就知道做事的困難，就認識事物的性質」。其二，做還能培養兒童的興趣，發展兒童的能力，讓兒童體會勞動的辛苦，培養良好的品質，兒童還可以從做中得到美的享受，得到感性與理性的協調發展，因而，「在學校裏的一切活動，凡是兒童自己能夠做的，應當讓他自己做」。做還不能脫離思想，「思想是行動之母，思想沒有受到鍛煉，行動就等於盲目，流於妄動」。顯然，傳統的教師講，學生聽，教師寫黑板，學生記筆記，教師用思想，學生被動接受的教法要克服，「凡是兒童自己能夠想的，應當讓他自己想」，讓兒童由學習中的被動接受者，變爲自己活動，自己思想的主動創造者。要做到這一點，教師的教要投放到學生學的活動中去，在「做中教」。「舉凡在學校裏各種的活動，各種的教學，你都不應該直接去告訴他種種的結果，應當讓兒童自己去試驗、去思想、去求結果」，教師只是起指導作用，「我們教師的責任，是在旁指導兒童，怎樣研究，怎樣思想。越俎代庖，是教學中的大錯。直接經驗，自己思想，是學習中的唯一

門徑」。

二、寓教育於環境中。作者認爲，學生在學校中能學到的東西是很少的，那種以教師教，學生學，教師不教，學生不學的方式是不利於學生學習的，而僅憑薄薄的幾本教科書更不能提供學生一個廣闊的世界。「學校里所學的實在是很少，即使老師拼命地注入填塞，而兒童所學的東西，還是不夠應用的，況且所填塞的東西，都不容易消化，不容易理解，吃了進去，也是如同吞棗，而和學問和修養，仍是沒有多大關係的」。環境才是兒童的知識寶庫，兒童只有在大自然大社會中學習，才有興趣，才能發現問題自我提高、自我創造，才能得到真的知識。「兒童的世界，是兒童自己去探討，去發現的。他自己所求來的知識，才是真知識，他自己所發現的世界，才是他的真世界」。因而，教學不能僅在學校、教室中進行，而是把兒童帶到環境中，讓他們自己去發現自己的世界。作者認爲，脫離實際的書本的教學是害人的，大自然大社會中的知識才是直接的、確實而經濟的，是教師應該去探討去教給學生的，大自然、大社會是我們的活教材。大自然中有花、鳥、蟲、魚，有四季的變化，有生命的萌動與生長等等，「大自然充滿了活教材，大自然是我們的教科書」。大社會也是如此。「我們應當向它領教，向它探討」，教學不要教呆板的書本知識，「大自然大社會是我們的活教材，我們爲什么不從『現代』的活教材研究到『過去』的事、『過去』的地理呢！」作者認爲，在環境中存在許許多多的東西，這些看似與教學沒關係的物品，如賭具、娛樂工具、木屑紙頭、破布碎紙等等只要細心研究都可加以利用，變成很好的教材和教具，用在教學中。「在大自然大社會的環境中，你可以找到許多活教材、活教具」，因而，作爲教師，一定要注意環境，利用環境。總之，環境是知識寶庫，是活教材，有許多活教具，教學要利用環境進行。

三、寓教學於游戲中。作者認爲，「游戲是人生不可缺少的活動，不管年齡、性別，人們總是喜歡游戲的」。好玩，喜歡游戲更是兒童的一個極重要的特徵。然而，中國人往往輕視游戲，把讀書與游戲完全分開。「這種把讀書與游戲孤立分離的看法，完全是錯誤的，假如說讀書只有讀書，讀書就不應游戲，那麼，讀書的生活，勢必枯燥無味，哪裏還談得到進步！」。因而，教學中有必要把讀書與游戲結合起來，做到教學游戲課，「做到教學游戲化，就要使讀書生活興致蓬勃，學習進步分外迅速」，「把枯燥無味的認字造句，化爲興致勃勃的游戲活動，在做的過程中，培養興趣，加强學習，這就是教學游戲化的真實意義」。寓教學於游戲中可運用於任何學科，任何兒童，「游戲化適用於任何人與兒童，也適用於任何工作與教學，只是兒童年紀越大，教學游戲化的困難愈多能了，幼稚園比小學容易，小學的比中學容易，至於大學，教學游戲化的困難便更大了」。但是，游戲只是爲了達到教學目的而運用的方法，不能因此失掉教學的意義，把算術課、語文課等變成游戲課。游戲不是由少數人進行，少數人做游戲而其餘人坐着，稱不上是寓教學於游戲，而是任何游戲都是所有的學生都參加。」

四、暗示教學。作者認爲，兒童是容易受暗示的，教師可以利用兒童的這種心理去支配他的動作，用暗示的方法來糾正兒童本身存在的缺點及解決教學中遇到的問題。積極的暗示比起消極的命令來說有更大的效果，「這種方法看起來似乎是軟性的，實際上小孩子是願意改進的。這種方法，看起來似乎很費時間，你要花一點心思去對付的。最容易做的是一種消極的命令。你看見一個骯髒的小孩子，不知不覺會說他、會罵他，教他這樣做、那樣做。這種硬性的教育，是不徹底的、是暫時的。積極暗示是比較難做，而收效實際上很大的。」因而，我們可用暗示來養成兒童良好的舉動、習慣。暗示有幾種：一是語言的，可以是講故事，也

可是幾句鼓勵的話語或贊揚。一是文字的，讓學生通過閱讀一些有意義的作品取得潛移默化的效果。一是蹦畫。一是動作。幾種暗示對兒童都有很大的教育力量，「不過從兒童心理看來，動作的暗示性，恐怕要算最大的」。因此，教學中要多用積極的暗示方法，不要用消極的命令。

五、分組學習。作者認爲，傳統的個別教學存在不足，班級教育也同樣存在不足，「班級教育是大家一同來讀一樣的書，一同來學同樣的東西，進展的速度是一樣的」。班級教育自然有好處，但「使得全班的同學變成了中庸的制裁。好的不能上去，壞的勉强上去，沒有主動，沒有特殊的進展，大家被『班級』所限制了」。可見，班級不能適應學生個別差異，依各人的智力、體力、能力進行。分組學習則不同，分組學習既不同於班級教學，也不是個別教學，而是把學生分成小組，共同研究，互相探討，以集體力量，來得到學習的效力。通過分組學習，「各人都有意見發表，彼此都有不同的思想，思想愈多愈複雜，就可以整理出一個真理來」。這種集體學習的方式有利於學生的進步。

除上述幾方面外，教師互教，學生互學，注重觀察等等都是書中所要强調的教學原則。

《活教育的教學原則》闡述了實施活教育的具體方法，推動了「活教育」運動的發展，取得了良好的效果。（黃巧榮）

中學教育

〔現代〕廖世承

《中學教育》，一册。廖世承著。一九二四年商務印書館初版，列入師範叢書。一九三二年商務印書館「實遭國難」（注：日本炮轟上海），圖書被焚，故「將需用較切各書先行復印」，該書在重印之列，一九三二年刊印國難後第一版，只是「圖版裝幀不能盡如原式」。

廖世承（一八九二——一九七〇）字茂如，上海嘉定人。一九一二年由南洋公學入北京清華學校。一九一五——一九二一年先後獲美國勃朗大學學士、碩士及哲學博士學位。一九一九年就教南京高等師範學校（後稱東南大學），任教育科教授兼該校附中主任。在江浙兩省開展中學教育和心理測驗的編制及測試，先後著《智力測驗法》（一九二一）、《測驗概要》（一九二五），所編測驗稱爲「廖氏之團體測驗」，被廣泛應用。二十年代，力主「六三三制」，手草一九二二年新學制方案。一九二四年寫《東大附中道爾頓制實驗報告》一書，指出「道爾頓制」不合國情，主張從國情出發，以科學的實驗爲基礎，進行教育改革。一九二七年以後，任光華大學教育系主任、光華附中主任，光華大學副校長。因主持光華附中成績出色，多次受教育部嘉獎。同時，面向整個中學教育，針對中等教育的實施和改造發表諸多論著。一九三八年，在湖南蘭田主持創辦國立師

範學院，主張敞開校門辦學，培養出一批傑出人才。中華人民共和國成立後，歷任第二、三屆全國人民代表大會代表、光華大學副校長、華東師大副校長、上海第一師範學院院長、上海師範學院院長。一生邊教學，邊研究，是我國早期的中等教育專家。《教育大辭典》卷十、《廖世承教育論著選》有傳。

《中學教育》是中國較早的一部關於中學教育的專著。是廖氏據其在東南大學教育科講授中學教育的教材總結而成。全書共兩編十八章。

第一編，中學教育原理。包括七章：我國中學教育沿革，各國中學教育的比較，中學和小學的關係，中學和大學的關係，中學的改組問題，初級中學的定義和職能，中學學生。時值「六三三」制推行之際，小學、中學、大學的關係爲教育界關注的焦點。本書指出，「小學是公民應有的教育，中學教育專養成特殊的人才」；「目前中學教育的問題，在養成社會有用的人才，加增社會作業的效率，和促進社會服務的精神，僅小學教育，尚不能達此目的」。比較中學與大學，認爲：「中學應有一種獨立精神，不應該視大學的步驟爲轉移。中學的學生，升學的僅佔一部份，所以不應以升學預備爲唯一的宗旨，課程一切也不應完全受大學支配」。基於此，中學教育應注意：「(一)、注意理性，使學生用理智解釋過去的經驗，爲將來立身行事的準則；(二)、中學當採用分科選科制，以適應學生的個性；(三)、中學應注重科學教育，使預備升學的有良好基礎，從事職業的有應用的智識；(四)、中學對於天才生，應設法獎勵；(五)、中學生身心的發達，也須特別調查研究；(六)、學生的興趣和能力，也爲現今討論中學教育的注意點」(第三、四章)。

第二編，中學行政及組織。計有十一章內容：中學的行政問題，中學校長，中學課程，中學校的學級編制，科學的考查成績法，科學的記分法和學業成績報告，中學教師，中學生的課外活動，中學自治問題，中學

校的職業指導，中學校自行度量的標準。

本編討論了中學如何辦的方方面面的問題。擇要如下：

關於中學校長。認爲校長與一學校成敗關係甚大，强調「中學校長的職務，是一門專門職業，須有專門的學識，專門的職業經驗」，「中學校長的職責最重要的是領袖事業。他的成績不在他本身所做的事，而在監督別人做的事」，校長的主要職責有三：「辦事、支配學校社會生活和增進教學法」，三者不能顧此失彼。

關於課程。「課程代表民族的經驗」，其借鑒或創新都要考察「這種課程與我們現時的生活有幾多關係，於兒童將來的生活，有幾多關係」，科學地改造課程的途徑，「一種是根據社會上人們的生活，分析爲具體的教育目標，二種是根據先進各國民族經驗編制課程，收到進化的實效」。並指出初中課程與高中課程在原則及內容上的區別。

關於科學的考查成績法。考試應選擇適當的方法，「能夠去除現行考試的害處，同時保存他的利益」；比較三種新的考試方法，「認識法和填字法或問答法最爲可靠，是非法稍次之」，介紹標準測驗，認爲其「最大效用，在定一普遍的年齡和年級標準」；介紹「分數，由於「各科的分數價值不等」，「用「分數，各科分數的價值，絕對相等」。

關於中學的課外活動。「人格的訓練，在培養各種良好的習慣，……最好的時期，就在中學校內注意各項課外活動」，其原則有六：「學生自動參與」，「有教育意義」，「與有組織的事業發生關係」，「種類豐富」，「全體學生有同等資格參與」，「師生合作」。

關於中學的職業指導。中國貧弱之因，「有大部分問題，還在我們一般國民沒有相當的事業去做，有用

的精力，消耗於無用」，「職業指導的目的，就在於使各人得到一種相當的事業去做」。做好職業指導的方法主要有：（一）課程方面：「增加職業陶冶課程」，如手工、家事等，「教材力圖實用」，「利用教授機會提高學生的職業興趣」；（二）訓育方面，要「多與學生談話」、「利用學生課外活動養成職業界所需的特質」、「訓育方針兼顧職業訓練」；（三）注重調查學生；（四）充分利用演講參觀等方式；（五）加强與家庭、職業界的聯絡等。

本書的特點是：

一、確定中學教育研究的問題範圍，結合原理與應用，探討中學教育問題。本書認爲：「原理與具體的設施方法，應該並重。倘使辦學的人，對於原理，不能徹底瞭解，他的設施，一定不易上軌道。不過只知原理，不明應用，也是徒然」（序言）。第一編中，分析清末到民初中學教育變遷，指出其發展趨勢給中學教育帶來的重要課題，作爲第二編討論的範圍。第二編的討論，多是先闡明問題的性質，再列舉處理各類問題應注意的方面，並參考以具體的辦法。全書的原理與應用討論相結合，方式靈活，對人啓示頗多。

二、引用西方學術成果，嘗試西方社會科學研究方法。首先，全書頗多引用西方理論成果，學科涉及社會學、人類學、教育學、心理學、教育心理學等領域，旨在以西學爲基石，闡述中學教育新問題。如借鑒弗洛伊德心理學，對中學生性教育做專門討論，指出（一）「性知識對於中學生的健康、社會生活、法律、道德、教育、知識增進，都有很大影響」；（二）性教育實施的適當程序；（三）「性教育不但要注意『教』，還得注重『育』」，論及「養成高尚理想」、「尊重女子人格」、「增加課外活動」、「提倡審美環境」、「注重生理衛生」等方面的「性育」問題。其次，本書頗重實證研究，方法主要採用調查、測驗、統計等定量方法，每一章都列有國內學校定量研究的結果，全書共引用圖二十二張，表格六十六份，散見於書中的數據更不計其數。再次，書中還

有作者對西方社會科學研究成果的改進。例如，論述科學記分法時，不僅分析了百分記分法、等級記分法、比較記分法、測驗單位計分法的利弊，還對後者進行了修訂，以便在求得學生比較分數的同時，更精密地分析學生的努力程度。最後，主張運用科學方法，進行教育的研究與實驗。如對於「六三三制」，主張要以實踐來檢驗，對其推行的實效進行科學的調查、研究；又如本書在每一章後面都列舉了若干研究課題，鼓勵教育工作者展開科學的實驗與研究。（汪曉彤）

教育通論

〔現代〕孟憲承、陳學恂

《教育通論》，一册。孟憲承、陳學恂著。以孟憲承原著《教育概論》（一九三三年版）爲基礎，依據當時教育部頒行的《師範學校課程標準》增訂而成，一九四八年八月商務印書館初版，列入師範教科書。

孟憲承（一八九四——一九六七），江蘇武進縣人。早年畢業於南洋公學中院，後就讀聖約翰大學。一九一八年留學美國華盛頓大學，獲教育學碩士學位。一九二一年轉赴英國倫敦大學研究生院深造，主攻哲學、心理學、教育學、教育史。回國後，歷任聖約翰大學、光華大學、清華大學、南京高等師範學校、東南大學、浙江大學、北京高等師範學校、湖南國立師範學院教授，一度擔任國立第四中山大學秘書長、中央大學教育

學院院長和浙江省立民衆教育實驗學校校長等職。一貫同情支持進步學生的愛國運動。中華人民共和國成立後，任華東軍政委員會委員、華東文教委員會副主任委員兼教育部部長、華東師範大學校長。曾當選爲第一、二、三屆全國人民代表大會代表，中國人民政治協商會議第三、四屆上海市委員會副主席。上海市首屆教育學會會長。他學貫中西，既是系統整理研究中國古代教育文獻的專家，又是外國教育理論在中國的早期傳播者之一。著作有《教育概論》、《教育史》、《西洋古代教育》、《大學教育》等專著和《中國古代教育史資料》、《教育哲學》、《中國教育史》、《外國教育史》等教材；翻譯有《思維與教學》、《教育方法原理》、《教育哲學大意》、《現代教育學學說》、《教育心理學辨歧》等西方名著。生平事迹見《中國教育名人傳略》(現代第一分册)，《中國現代教育家傳》(第八卷)等。

陳學恂(一九一三——一九九一)，江蘇江陰人。一九三五年畢業於浙江大學文理學院教育系。歷任浙江大學、浙江師範學院、杭州大學講師，教授。任全國教育史研究會理事長、中國教育學會常務理事、浙江省政協第四、五屆委員。早年師從孟憲承教授研究教育基本理論，後從事中國教育史的教學與科研。著作除《教育通論》外，還與孟憲承合編《中國古代教育史資料》，主編《中國近代教育大事記》、《中國近代教育文選》、《中國近代教育史教學參考資料》等。生平事迹見《中外教育名人辭典》、《教育史研究》(一九九一年第二期、一九九二年第三期)。

孟憲承原著《教育概論》共十章：兒童的發展、社會的適應、教育機關、學校系統、教育行政、小學組織、課程、教學、教學(續)、教師的專業等。經增訂後的《教育通論》亦爲十章：中國教育的演進、各國教育的普及、大教育家的思想、兒童的發展、文化的傳演、國家的教育目的、國民學校、教學、訓導、教師等。全書可分

爲三個單元：

一、歷史的緒論，主要敘述：（一）中國教育的演進，從商周兩代奠定我國民族文化的初基起，概述先秦的諸子講學，漢代的學校，唐代的科舉，宋明的書院，清末的學校改革，直至民國教育的狀況。（二）各國教育的普及，以七國教育爲例：德意志最早完成義務教育，丹麥是推行成人教育最成功的，英國在十九世紀末，由國家制訂義務教育法律，經過很長時間，普及教育才逐漸完成，美國與英國相似，到一九一八年全國才有强迫入學的條例。蘇聯、土耳其、墨西哥在二十世紀初相繼發生革命，經短短的二三十年，教育普及已有了相當規模。（三）大教育家思想，介紹了孔子、蘇格拉底、朱熹、王陽明、顏元、夸美紐斯、裴斯泰洛齊、福祿培爾、蔡元培、杜威等十位教育家的傳略和教育思想。引用了蔡元培的話爲結束語：孔子是「中國舊文明的代表」，杜威是「西洋新文明的代表」。認爲從孔子到杜威，雖有地位、時期的不同，但兩者也有相通之處，「這就是東西文明要媒合的證據」。

二、教育的意義與目的，論述要點爲：（一）從兒童的發展看教育的作用。嬰兒怎樣慢慢地長大爲成人，有兩個因子，即遺傳和環境，「發展被遺傳所決定，是顯然的」，可是環境影響也很大，「人類發展的過程獨長，受環境的影響尤巨」，教育學所特別注意的，是人的行爲在環境中所發生的變化。而「人類的行爲大部份是學習的結果」。因爲遺傳的行爲很少，在環境中行爲的變化或學習很多，所以才有教育的可能。「教育是一個人的發展的歷程：這歷程的趨向是使他成爲一個人，成爲他那麼樣一個人格」。「教育的目的，是人格的發展的完成」。（二）文化的傳演需要教育。社會文化傳演有兩種方式：一種是世代的傳遞，「上一代的成人，把社會文化遞衍給下一代的青年和兒童」。隨着社會的演進，社會共同積累的遺產變得十分豐富，「非有

教育的機關，就無法可以傳遞了」。另一種方式是區域的傳播，「一個文化區域的社會文化，由於各種的交通和接觸，傳播到另一個文化區域里去」。移民、貿易、傳教和戰爭等方式都傳播文化，各國之間互派學生「留學」，則是一種有組織的文化傳播。文化的世代傳遞，下一代會在繼承學習中創造新的文化，文化的區域傳播，使本地文化與外來文化融合成新的文化。（三）國家的教育目的。起初教育與政治相連。我國古代「政教合一」，以教化爲政治，「化民成俗」，「以禮代刑」，教育是政治的「大經大本」。教化是社會對於個人的範成，並不注意個人的自由發展。十八世紀以後，民主革命要求伸張「個人自由」，出現了「個人主義」思潮，鼓吹超軼政治的教育主張。十九世紀以後，民族勃興，要求國家權力的擴大，出現了「國家主義」思潮，認爲教育目的是培養「真正的、萬能的『祖國愛』」。二十世紀以來，出現了民主主義思潮和社會主義思潮。民主主義教育以美國杜威爲代表。社會主義思想在演變過程中派別不一，以爭取工農群衆的自由平等爲任務。中國在二十年代末，施行三民主義教育，其教育目的爲「根據三民主義以充實人民生活，扶植社會生存，發展國民生計，延續民族生命爲目的」。

三、國民學校的教學與訓導。論述要點爲：（一）關於國民教育。認爲國民教育制度，可追溯至宋明時代。清末開始推行兒童義務教育，一九〇六年清學部頒布《强迫教育章程》十條。民國時期教育部多次頒佈法令推行義務教育、提倡民衆教育，但沒有達到預期效果。許多教育家致力於發展教育，二十年代掀起「平民教育運動」，晏陽初、陶行知、梁漱溟等熱心創辦「平民學校」、「鄉村學校」和進行社會式的教育工作，注重社會改良和建設，及學校式教育工作，以全村民衆作爲教育對象。江西的保學和廣西的國民基礎學校，實行「軍、政、教合一」，「管、教、養、衛合一」，兼施義務教育與民衆教育。按法令規定，鄉鎮設國民學校，「國民學

校實施國民教育，應注重國民道德之培養及身心健康之訓練，並授以生活必須之基本知識技能」。一九四六年在巴黎成立的聯合國教育科學文化組織，發起「基本教育運動」，我國參加了「示範設計」實驗。（二）關於教學。首先要處理好教材與教法的關係，「沒有教材，教師不能憑空教學，沒有教法，教材也不能充分發揮它的功用」，教師不能代替兒童的學習，不以適當的方法指導，「書本只是書本，並不能成爲真的教材」。還要處理好教法和學習的關係，所謂教法，只不過指導學習，「教的法子，要根據學的法子」，所以教法也稱爲教學法。學習的基本原則有三：學習是反應（自動的原則），學習要有動機，學習要有組織。關於學習律有三派學說：制約說，聯結說和完形說，「其實各派學習理論的歧異，大部由於所實驗的學習情境不同，他們的解釋，便只限於某一種的學習情境。如果加以會通，也未始不可」。教法可按學習結果分爲技能、知識、理想三類。技能，偏於知動的學習，包括各種筋肉的反應。其教學方法有示範、指導練習等。知識，是觀念的學習，「各種觀念所組成的事實和原則，都屬於這一類」。獲得知識的技能是思考。其教學方法有講演法、觀察法、表現法、啓發法、問題法、設計法等。理想，則是情緒的學習，「理想和欣賞，伴隨着感情和情緒的反應」。理想表示對道德價值的感覺，欣賞表示對藝術價值的感覺。學校裏所謂「品格」「操行」，就指理想的學習結果。欣賞教學最重要的步驟是引起動機、指導和習作。教學結果的檢查，採「考試」方式有許多困難和缺點，使用「標準測驗和量表」比較優越。（三）關於訓導。兒童的道德行爲，是在社會環境中，經過成人的訓導而形成的，有習慣、情緒、智慧、理想的形成，直至自我完成——理想的實現。道德教學，有幾種相反相成的說法：權力說與自由說，前者注重他律，即禮儀的訓練，道德規則的遵行，後者注重自律，即意志的自由，「良知」的培養。直接說與間接說，前者注重道德的知識，後者注重實際道德的行動，從行動中求知。按照道德行爲發

展的歷程，道德教學應「由權力而到自由」，「由間接而到直接」。道德教學的原則是：制馭環境，注重示範，引發動機，促起努力。國民學校的訓育，不設「修身」、「公民」科，而改爲「團體訓練」，按部頒《小學訓育標準》開展訓練活動。對於「問題兒童」，要善導，要「心理診療」，要進行「感化教育」。（四）關於教師。人們選擇教師職業，是因爲學校教育與社會經濟、政治、文化息息相關，「教師以教學服務於社會」，會受到社會「禮讚」；更重要的是「兒童的愛」，「裴斯泰洛齊、福祿培爾，都以白首窮年，和小孩子們在一塊兒玩耍、生活，如其不是爲着他們對兒童的愛，那是決乎做不到的」。爲了當好教師，必須接受基本訓練和專業訓練，以及服務後的進修，同時，要能「把教育當作一種學問來研究」。

《教育概論》至一九三七年已發行二十九版，增訂後的《教育通論》，又吸取引用了中外學者最新研究成果，資料豐富，對於許多學說上的論爭和誤解，作者「不避煩冗，隨處加以比較辨別」，概念清楚，意義明確。書後列有較高深的參考要目，便於教者和學者學習研究，是一本適合於師範院校教學的好書。（錢曼倩）

教學通論

〔現代〕 羅廷光

《教學通論》，一册。現代羅廷光著。成書於一九四〇年，中華書局出版。一九四六年再版。

羅廷光（一八九六——一九九三），又名羅炳之，江西吉安人。一九一六年起從事教育工作。一九二六年畢業於國立東南大學，後留學美國，一九三一年獲美國哥倫比亞大學師範學院碩士學位。後又去英國倫敦大學皇家學院研究教育科學。一九三一年起，歷任南京中央大學教授兼教育社會學系主任及實驗學校校長，湖北教育學院教授兼院長，河南大學教授兼教務長及教育系主任，北京大學和西南聯大教授，中正大學教授兼教務長，重慶中央大學教授兼師範學院院長等職。一九三五年曾代表中國教育界出席在英國牛津舉行的第六屆世界教育會議。一九三六年赴歐洲考察法、德、意、丹、波、蘇等國教育狀況。一九四八年被聘爲聯合國教科文組織中國委員會會員。一九四九年任南京大學教授兼教育系主任，一九五二年後一直在南京師範學院任教授。一九六二年任江蘇省哲學社會科學聯合會副主席，後任學術顧問。一生著述頗豐，先後撰寫教育論著二十餘種，發表論文一百餘篇。主要著作有《教育科學研究大綱》、《教育科學綱要》、《教育研究指南》、《實驗教育》、《教育行政》、《比較教育》、《最近歐美教育綜覽》、《最近歐美小學教育概要》、《師範教育新論》、《師範教育》、《教學通論》、《普通教學法》、《教育概論》、《中國近代教育家》、《外國教育史》等，並於一九八七年輯成《羅炳之教育論著選》。

《教學通論》，係通論教學理論與實務之大學教材。計七編，二十三章，前有自序。第一編，緒論。概述教學之基本問題。涵蓋教學之目的，教學史考察，現代通行的教學法，優良教學的條件和標準等。第二編，教學之心理的基礎。論及學習與學習律，心境與動機，注意與興趣，個性適應等問題。第三編，各種學習及其教學法。包括思想教學，練習教學，欣賞教學，發表教學。第四編，教材的選擇與組織。第五編，教學實際問題。論述了上課、指導自習、準備教案等問題。第六編，教學效果的測量。第七編，教師品格與教學技術。

其基本觀點如下：

一、教學「是鼓勵和指導學生的行爲使其變更得更經濟更合理，更能滿足人類的需要」。教學「不是替代學習」，而是「輔導學習」，不是由「外部加入」，而是從內部引出，其實質在於「助長學生經驗的改造」。教學的目的「係依據教育宗旨及教育目標而來」。教學的目的是「運用導學的手段，遵照心理的原則，以養成學生適於群體生活的知識、技能、習慣、欣賞及理想德性」，包含增進健康，獲得知識與技能，養成良好的習慣，發展審美能力，訓練自學方法，以及涵泳理想、培養德性等方面。據此，「教學法是一種有組織有系統的過程，用以刺激、鼓勵和輔導學生的學習，使其變更行爲，改造經驗，能有效地獲得預期的結果，產生教育的價值」。對教學法的研究，緣起很早，成爲一門學術則是近代的事。本書在考察了近代唯實主義、自然主義、泛愛派的教學法，以及裴斯塔洛齊、赫爾巴特、福祿倍爾、杜威等人的教學法主張之後，認爲「近自教育心理學和教育社會學的發達，無論教材和教法都顯有心理化和社會化的趨勢」，「各項教學實際問題，今人皆欲置之科學基礎上加以考核，俾得到合理的解決」。現代通用的教學法有講述法、啓發法、問題法、設計法、直觀法、實驗法、莫利遜單元精習法及社會化的教學法等，各有良窳。實施優良教學需要一定的條件與標準。在物質方面要求校舍適宜、設施齊全，學生方面要身心健康，注意營養和保健。此外，還要有教室的有效管理和有紀律的團體生活。

二、教學要以心理學爲基礎。學習是行爲的改變，而一切行爲是有機體對於刺激所發生的反應，故學習的任務是構成「無數適宜的感應結」。學習的重要方法有嘗試法、交替反應、摹倣和理解等，「各有其特殊的價值」。討論學習的原理不少。本書着重介紹了桑代克的準備律、練習律和效果律，同時，介紹了極端行爲

主義者華生和完形上義者苛勒、柯夫卡的理論及其對桑代克的批評，認爲「究竟孰最可信，孰則否，現在尚難有定論」。接着研究了心境、動機、注意、興趣、個性差異性與學習之間關係，提出了教學上的主張。第一，心境。教學須準備適當的心境，養成良好的態度，加强學生的「心向」，以提高學習效率，課題轉換時要清楚，並喚起有關的觀念。第二，動機。要使學生學習在生活情境中有價值的事物，使學生對所學的內容深感需要。第三，注意與興趣。要提供適當的刺激以引起學生注意，要利用學習內容本身的興趣，採用實物教學及單元教學，運用特殊教學技術，以及發揮教師自身的影響等。第四，適應個別差異是班級制盛行以後發生的問題，可用改變升留級制度，變更課程及讀書法來解決。

三、學習有不同的類型，各類教學的教學法遵循的原則與方法亦不同。學習可分爲思想、練習、欣賞和發表四種，其實施的原則或方法各有特點。第一，思想教學。凡含推理性質的課業均屬之。教學時要厘清問題的界限，設立意境，激起思緒，權衡各種「意念」的價值，整理思料，審核結論。第二，練習教學。重點在養成習慣。教學時要有正當的開端，練習要注意迅速與準確，引起興味，集中注意，節省無爲的時間，樹立好的榜樣，複習動作基本部份，以及多注意動作結果等。第三，欣賞教學。其目的在發展審美性能，涵養情操，養成正當娛樂習慣。教學時要「鼓舞受動的沉思的態度」，保持適當的姿勢，增加基本的知識和經驗，避免過分的分析和批評，鼓勵學生求達高度的欣賞等。第四，發表教學。使學生能用各種形式發表個人的情意。發表教學可分爲語言文字、圖畫、工藝制造、音樂四種。

四、教材的選擇要適應社會和學生的需要。教材的本質一方面是「代表民族和社會的經驗」，另一方面又是「行爲的方法」。因此，教材選擇應適合現代社會的需要，地方的需要，能適合學生的經驗，能代表民族

經驗的精華，具有最大的價值。選定的教材，其陳述和排列方式應遵循以下要則：（一）從心理的順序到論理的順序；（二）多用歸納的方法，少用演繹的方法；（三）文字要生動有趣；（四）低年級教材敘述要詳；（五）圖表要多要明了。近代學校組織教材的方法有直接法，循環法，單科中心組織法和其他組織法，各有其優缺點。並介紹了國外選擇教科書的標準。

五、教學實際問題的探討。主要是上課、自習指導和教案的編寫。上課包括課前準備，課上得法和課後指習。課前要有充分的準備，如了解學生情況，熟悉課程教材內容，布置好教室，配置好設備，尤其是教案的編寫切不可馬虎。教案可「使教師授課有預定的計劃，不至臨渴掘井或以訛傳訛」。編制教案應注意以下幾點：（一）確定目的；（二）組織教材；（三）複習舊知識；（四）擬定問題；（五）計劃教學方法；（六）指導作業；（七）指示參考書和教具；（八）活用教案等。課上更應靈活運用教學技術。諸如發問：語句要清楚而正確，問句要爲學生所了解，問題要切於本課的目的，要留有學生思考的餘地，教師要對全體學生發問，對劣等生要不時照料，要多發使於激發學生思考的問題，問題只說一遍，不必重復，發問時教師態度要自然，要鼓勵學生用完整的語句作答，鼓勵學生相互問難等。至於講述、討論、示範、訂正等亦有詳細闡述。課後指習要耐心仔細。如指導學生善用教科書，包括勾畫重要語句，做簡短記錄，舉行閱讀練習等。歸納起來逾三十餘條。

此書廣徵博引，吸納當時最新教育學、心理學的科研成果，體系相對完整，對中國教學實際運用之情形，亦多論及，操作性較強。（蕭述軍）

訓育論

〔現代〕李相勗

《訓育論》，一册。現代李相勗著。書成於一九三五年，商務印書館出版。一九三六年再版。

李相勗（一九〇八——？），安徽桐城人。北平清華留美預備學校（今北京清華大學）畢業後，旋即赴美深造，獲哥倫比亞大學教育碩士學位。歷任中國教育學會、兒童教育社、社會教育社會員，東南大學及大夏大學教授，浦東中學校長，安徽省立第一中學校長，上海交通大學注册部主任，厦門大學文學院院長、教育系主任兼教授等職。主要論著有《訓育論》、《課外活動的組織與行政》（合譯）、《中學課外活動》等。（據〔日〕橋川時雄《中國文化界人物總鑑》，帝國地方行政學會上海出張所，一九四〇年版。後況不詳）。

《訓育論》，通論訓育（今謂德育）理論與實務之大學教材。計十五章，前有自序，後有附錄。第一章，緒論。概述訓育的性質、目的、意義及訓育思潮變遷等。第二、三章，訓育的背景。闡釋訓育的心理學、社會學基礎。第四章，訓育的原則。涵蓋積極的訓育與消極的訓育，直接的訓育與間接的訓育等原則。第五章，校風與訓育。論及優良校風的意義、目標、要素及養成方法。第六、七章，課程、教學與訓育。評析直接教授道德的利弊，各學科的道德價值，教學與訓育的關係，以及課堂訓育的目的與方法等。第八章，賞罰問題。第

九、十章，課外活動與訓育。涉及課外活動的目的、作用、實施步驟、原則、方法等。第十一、十二章，學生自治與訓育。第十三章，訓育的制度。包括級任制，訓導制，主任制，導師制。第十四章，訓育的目標和成績考查。第十五章，結論。抨擊當時訓育的腐敗狀況，並提出了十條改進意見。

全書基本觀點如下：

一、訓育的目的「在於培養高尚品格」。李氏認爲：訓育的目的在個人方面爲「養成自治的能力」，在團體方面爲「養成犧牲自我而爲公衆謀幸福的精神」。因而，學校訓育工作重心在於養成學生高尚理想和正當習慣，而非糾正學生錯誤行爲。他提出「訓育應獨立於教學」。視智育較德育爲重，乃「科舉制度流弊所產生」。在論述三民主義與訓育的關係時强調：「三民主義要恢復民族地位，必先恢復民族固有的道德；要普及民權，必先培養人民政治上的熱情；要扶植民生，亦要養成人民刻苦耐勞的精神和節儉的習慣。因此，「涵養三民主義信仰，鍛煉三民主義力量」，訓育具有十分重要的作用。在評析訓育思想變遷時，指出我國古代的學校對於訓育取嚴格主義，要求學生絕對服從教師的命令，稍有違抗則施體罰。西方的訓育思想在一八五〇年前可用「專制」二字形容之，此後，歐美學校訓育尊重個性，注重學生自治和社會制裁。盧梭、裴斯塔洛齊、赫爾巴特、福祿培爾和斯賓塞等人對訓育思想的發展都作了貢獻，而杜威學說「博採各家之長，適應了今日之社會情形」。

二、遺傳、環境、發育狀況、個性差異是影響訓育的重要因素。「遺傳爲人類行爲的基礎」，身心方面有無缺陷與本能、情緒和智力的發育休戚相關，研究訓育必須研究兒童的身心發展。「環境爲習慣的源泉」，「環境好，兒童就容易變好；環境壞，兒童就容易變壞」。家庭環境和社會環境都對兒童有很大影響，特別是在習

慣的形成方面。而養成良好習慣是「人類所必需的準備」，是「教育之重要目的」。要使兒童「隨時隨地運用他們的智力、理性和評判力，以適應新的環境」。訓育的實施要看對象。兒童從出生到成熟，各時期的發育狀況各不相同，訓育的重點也自然不同。幼稚期自出生至十二歲止「重在根據本能養成良好的習慣」，青春期自十三歲起至二十餘歲成人期止「重在提高理想發成自治能力」。訓育人員應明瞭學生身心發育狀況，積極指導。訓育還應適應兒童的個性差異。

三、實施訓育的原則和標準「要兼具個人和社會兩方面的性質」。個人方面要顧到各人的天性，訓練和經驗的不同，社會方面要顧到各團體的精神和各種理想。訓育的基本原則有四：（一）訓育應與校外的社會理想相契合。學校訓育要採倣社會各團體最優良的訓練，使學校訓育優於其他團體的管理方式。（二）訓育應是積極的和建設的，而不是消極的和限制的。要着重鼓勵學生爲其所當爲，以預防爲主。（三）訓育的方法大半是間接的而非直接的。「間接的訓育是教師以間接的手段來管理行爲」。（四）訓育應根據學生要了解的最高標準行之。學生因年齡和經驗的增加，活動範圍因之擴大，教師應訓練他們參加較高尚的社會活動，養成高尚的社會理想。訓練的標準按其進化順序有三個標準，即權力標準，個人統治的標準和社會制裁的標準。與此標準相適應的有三種訓育，即以權威爲基礎的軍隊式的訓育、以人格感化爲特征的個人訓育以及依靠社會制裁的社會訓育。訓育的最高標準是「學生自治和社會制裁」。

四、訓育不僅要注重「消極的個別制裁」，而且要特別注重「積極的團體訓練」。學校要注意團體精神的養成，「學校的團體精神，就是我們所謂的校風」。優良的校風具有「預防秩序紊亂」、「促進學生學業」、「鍛煉情緒」之功效。一個學校的優良校風，至少要有四種要素，即教職員彼此和衷共濟，學生間有友誼態度，師生

間有良好感情和社會扶助。校風建設通過學校環境美術化，注重全校集合，鼓勵各種學生團體，增進教師和家長的聯繫，努力教學等方式實施。

課外活動在訓育中佔有重要地位。課外活動「所訓練的大半都關於學生品性方面」。其事業「大半屬於團體的」，可以養成學生的創造能力、辦事能力、合作習慣和犧牲自我的精神，「社會制裁的力量，可以使他們消滅個人的癖性和自私心，經過社會的折磨……可以由粗野變爲文雅」。課外活動是「積極訓育的最好方法」。課外活動實施的原則有：課外活動組織和行政統一，教師指導與輔助相結合，適應個別差異，機會同等，經濟高效等。指導課外活動的方法是談話、參與計劃、列席會議、解決困難、獎勵、評定成績和給予學分等。

促進學生自治。「學生自治，不是自由行動，乃是共同管理，不是取消規則，乃是大家立法守法，不是放任，不是對學校宣佈獨立，乃是練習自己管理自己的能力」。其優點在於可以適應學生個性需要，代替學校消極的訓育方法，養成學生團體的精神，訓練學生成爲良好公民，訓練領袖和辦事人材，養成合作精神和優良校風等。其實施過程應遵循以下原則：適應教育原理，以兒童爲本位，組織須繁簡適中，受學校當局指導，與地方自治相銜接等。

五、「訓育不是教學的附屬品，訓教不能分離」。在課程中設專講道德知識的修身科目的是爲直接道德教授。直接教授道德弊大於利，中小學不宜直接開設道德科目，可添設公民訓練。因「兒童在中小學的時候，根本就缺少道德判斷能力」，且「各科都有德育的價值」。接着分析了小學、初中和高中各學科的道德價值基礎。

教學與訓育彼此互爲因果，關係非常密切。「教學是關於知識的灌輸，而訓育是關於情緒的陶冶，教學的目的在於增進知識，而訓育的目的則在養成良好的品性」。「無論上哪一堂課，這兩種因素都不能沒有」。課室訓育是訓育的重要方面，其目標：其一是保持良好的秩序，以增進教學的效率，其二是養成學生的進取心理和良好習慣，以發展他們的品格。教師保持課室秩序的方法有八項：要有適當態度，要有充分的準備，注意課室內一切情形，要使學生不斷地活動，要善於發問，要利用社會化教學法，要能夠預料學生的困難，所授的教材要適合學生的興趣。至於課室訓練所應發展的品格，則是集中注意力的習慣，做事認真、實事求是、容忍以及光明磊落的態度等。

實施訓育有多種制度。小學有級任制和訓導制，中學有訓育主任制和導師制。各種制度都既有利有弊。實行級任制和導師制，有利於訓教結合。

此書以心理學、社會學爲基礎，借鑒古今中外訓育理論與實踐經驗，系統闡釋了訓育的一些基本問題。並聯係當時學校訓育之實情，提出了許多改良主張。（蕭遠軍）

教育哲學大綱

〔現代〕 吳俊升

《教育哲學大綱》，現代吳俊升著。一九三五年一月由商務印書館出版，共二二四頁。係師範教育叢書之一。

吳俊升（一九〇一——），江蘇如皋人。畢業於南京高等師範學校。獲東南大學教育學士後，赴法國巴黎大學留學，攻讀教育和哲學，獲得博士學位。一九三〇年在巴黎時曾見到杜威，深受杜威實用主義教育思想的影響。一九三一年回國後，任北京大學教授、教育系主任。後又任中央大學、香港新亞書院、珠海學院、香港中文大學和臺灣師範學院等院校教授、院長、校長。還擔任過正中書局總編輯、國民政府教育部高等教育司司長等職。致力於教育學術研究，是中國最早研究教育哲學的學者之一，也是國際知名的杜威教育哲學研究的專家之一。著有《教育哲學大綱》、《德育原理》、《杜威教育原理》（法文）、《教育論叢》、《教育與文化論文選集》等。譯有法國拉蘭德的《實踐道德述要》、杜威的《自由與文化》等。

《教育哲學大綱》分兩編七章，附有英文參考書要目（一二一本）。「自序」中指出：「這本書乃是著者近三年來在北京大學擔任教育哲學一科的講稿。」又說，撰寫出版這本書的目的，「是爲以後的教學提供便

利，二是爲打破當時中國的教育哲學領域的沉寂空氣。在成書過程中，北京大學校長蔣夢麟曾經閱過該書原稿並作序。中央政治學校孟憲承教授和北京大學湯用彤教授也對作者給予了幫助，或賜函指正，或閱過原稿。

第一編緒論，共三章。主要論述教育哲學的性質、歷史發展及研究方法。

第一章哲學的對象及其性質。認爲哲學的歷史表明：哲學的研究對象始終是知與行的問題。從知與行的問題研究中，逐漸分化而成各種獨立的科學。現代關於哲學的三種概念：一是「傳統的觀念」。認爲哲學和科學的研究對象雖然相同，但是範圍的廣狹和程度的深淺各不相同。科學只是各就其自己的範圍發現定律，解釋現象，而不能窺其全體；而哲學卻是綜合各種特殊科學的知識，從宇宙人生的全體來考察。哲學的功能，在於從較高的境界總括知識的全體，在於探索現象的根本原因和原則。二是「實證主義者關於哲學的概念」。認爲各種科學雖然是分立的，但是彼此並不相隔絕。各種科學從其聯帶的關係方面探求，自然而然地逐漸組成一個完整的系統，成爲唯一的「科學」。這唯一的「科學」，也可以稱爲哲學，即孔德所稱的「實證哲學」。三是「哲學的第三種概念」。既對傳統哲學的賣弄玄虛和不切合人生實際表示不滿，又不同意實證主義一味抹煞哲學，否認哲學的存在。最後，作者提出的結論是：「實證主義並沒有把哲學批倒，實證的科學也不能代替哲學，哲學的對象始終還是康德所提出的兩個問題：『我們能知什么？我們應該怎樣行？』」

第二章哲學與教育的關係。認爲教育哲學能否成立，是以哲學與教育有無關係爲先決問題的。從對哲學與教育的關係的歷史考察中，可以清楚地看到哲學和教育兩者之間有着密切的關係：最初哲學的發生，

乃是起源於教育上的需要，各個時代的教育理論和實踐，都是當時主要哲學思潮的反映並隨之而變遷，哲學家大都同時是教育學家。究其原因：首先是哲學有賴於教育。哲學不僅依賴教育完成它的使命，而且還要靠教育的實施來判明它的價值。教育乃是哲學的試金石。其次是教育有賴於哲學。教育的理論和實踐，都與哲學研究的知與行的價值判斷有着直接或間接的關係。教育的全部歷程無一部分不與哲學有關。因此，哲學與教育的關係是：從哲學方面說，哲學應該恢復原先的使命，注意社會人生的現實問題，提出適當的理想，並提供教育的普通原則。從教育方面說，教育應該隨時從哲學的觀點來批評它的目的和方法。

第三章教育哲學的意義及其研究法。指出儘管各家對「教育哲學」一詞的看法不一，但是它們有一個共同性，即所有的教育哲學均在於明確哲學和教育的密切關係，探討教育所根據的哲學的根本原則。因此，「教育哲學的發生，由於教育與哲學關係的確認，其目的在於探究教育所根據的哲學的根本原則，並批評此等原則在教育的理論和實施上所產生的影響」。教育哲學乃是一種應用哲學，把哲學的基本原則應用到教育的理論和實踐方面，非任何教育科學所能替代。在教育哲學的研究上，應該採用歷史的、比較的和批判的方法。具體來講，研究教育哲學，不應囿於一家一派的學說，而應就各家各派的學說，依據其歷史的發展進行比較的研究，然後再根據它們在教育的理論和實踐中所產生的結果加以批判。

第二編教育哲學的根本問題，共四章。主要論述教育哲學的根本問題。以心靈論、知識論、道德哲學、社會哲學各個主要問題爲綱，以各派哲學的解答爲目，進而詳述其對教育的影響。

第四章心靈論與教育。認爲心靈問題是教育的根本問題之一。在心靈學說上有四個學派：一是「心靈實體說」。它把心靈看做是異於物質的一個實體。因其作用的不同，具有各種能力，可分爲記憶力、想象力、

判斷力、理解力等。這種概念，直接爲機能心理學的基礎，間接爲形式訓練說的來源。它在課程方面的影響，即是不注重教材的實用性，而注重其訓練性。二是「心理狀態說」。它把我們所意識的種種心理作用看做是心靈的本體，心靈是我們自覺的內心生活的種種狀態。把心靈看做心理狀態的最有名和最有影響的學說是觀念聯合論或心理原子論。它在教育上的影響是注意課程內容的選擇，重視課程的排列和提示方法的步驟。三是「唯物主義的心靈論」。它認爲，除了物質以外，別無他物，我們所意識的一切心理的程序，只是物質的功能。這種學說促使教育觀念的根本改變，使教育學注意教育的生理基礎。四是「試驗主義的心靈論」。一方面它從生物學的考察入手，把意識看做適應環境的一種工具，另一方面它承認思想的特殊性，沒有把它完全歸結爲機械的反射作用，更沒有把它化爲完全的物理化學的現象。它對教育的重要影響是教育的意義的變化，注重經驗的自動性，重新建立道德責任的觀念和恢復道德教育的意義。

第五章知識論與教育。指出無論我們對於教育的概念是如何的，在教育歷程中，灌輸知識總是佔據重要的地位。在知識論上有四個學派：一是理性主義的知識論。認爲單靠經驗不能獲得知識，主張心靈對於知識的構成並非是被動的吸收，而是主動的攝取。它對教育的重要影響是，在教育價值方面重視文雅教育而輕視勞動教育，重視理智學科而輕視實用學科，偏重理智訓練而忽略實際生活。二是經驗主義的知識論。主張從感官接受外界的印象，始可構成知識。它把知識看做完全是經驗的產物，因而看重教育的效能。它對於教育最大的影響，乃是注重感覺經驗，注重直觀教學，注重實際的教材，注重教學方法的革新。三是試驗主義的知識論。它認爲知識乃成爲行動的工具，知識不是一種冥索而是一種行動。它在教育上的重要影響是，不以現成的教材爲起點，而以兒童經驗中的活動爲起點，主張在行動中求得知識，知識亦依賴於行動

而完成，使學校生活與兒童的實際生活合而爲一。在知識論方面，它調和了理性主義和經驗主義。四是社會學派的知識論。它認爲個人知識的範疇，非先天所賦予的，也非個人經驗所獲，乃係社會生活狀況所決定的。它發現了知識和教育的一個新的方面，即社會的方面，指出離開社會生活便無所謂個人的人格。發展個人的人格，正應以社會的科學和道德爲依據。

第六章道德哲學與教育。認爲道德問題和教育的關係十分密切，發展德性應是教育目的之一。道德哲學上有三個有代表性的學派：一是「快樂主義」。它對於行爲的善惡判斷，重結果而輕動機，主張善即是快樂，惡即是痛苦；主張善惡的思辨，完全以苦樂的經驗爲依據。它在教育上的影響是，由於它以求快樂爲人生的最高理想，因此主張教育的理想應是幫助個人實現快樂的生活和幸福的生活；同時，爲教育價值的判斷確立了一個明確的功用標準：能增進快樂或福利。二是「康德的道德學說」。它認爲，只有意志有善惡之分，行爲的結果與道德無關；道德知識與後天的經驗無關。關於道德權威問題，不主張用外力强制，而欲訴之於理性的絕對命令。它在教育上的影響，提倡最初的起點是使兒童服從規律，以規律限止行動是養成兒童品格的基礎，訓練意志比養成習慣更爲重要。三是「杜威的道德學說」。在道德學說方面，它調和了快樂主義和康德的學說。它認爲，一個完全的道德行爲應該兼重內外各種要素，應該綜合行爲的內外兩方面的因素。價值判斷決定應做的行動；價值並非先前已成的事實，而是將來的行動所應該發生的事實。它在教育上的影響，提倡教育的問題在於發現那些本能的力量並加以利用，使其經過相當的改造而成爲道德的習慣。要陶冶道德的智慧，應該安排各種活動，使這些活動能吸引兒童的興趣和注意，並包涵各種實際的行爲問題，使兒童自己作出道德的判斷。最後作者指出，道德教育的最理想方案，應該是把快樂主義、康德的道

德說和杜威的道德學說結合起來。

第七章社會哲學與教育。認爲社會哲學的問題和教育也有着密切的關係。社會哲學的派別大致可以分爲兩派：一是「個人主義」。認爲社會乃由個人組織而成，個人是原始的，也只有個人是實在的，社會爲個人而存在，一切社會的設施應該以個人的幸福爲目的。它在教育上的影響是，產生了個人主義的教育學說。它把教育看成是個人的事情，因此，教育的方法便應該一方面尊重兒童的自由，一方面盡量減少社會成訓的壓迫，使得兒童的個性得到充分的發展。二是「社會主義」。認爲個人生來即在社會中生活，社會是原始的，社會不僅是個人的總和，而且有它的眞實的存在，個人爲社會而存在，非社會爲個人而存在。它在教育上的影響是，使教育的重心由個人移到社會，從而促使教育的目的、方法和組織都發生了根本的變化。在教育理論上表現這種變化的是「社會教育學」的流行和「教育社會學」的產生。主張教育目的應該是社會的，而不應該是個人的，教育的組織和方法也都要社會化，教育不僅是爲社會的，還要依賴於社會而施行。最後作者指出，這兩個社會哲學派別不過是着重點不同，並非根本不相容，而是彼此相需的。

《教育哲學大綱》一書的體例，是從哲學問題的派別的敘述，歸結到教育的應用。通過對各派哲學及其教育涵義的分析和評述，旨在把哲學與教育的關係整理出一個有機的系統，使讀者明瞭一切重要的教育理論和實踐的哲學基礎，爲教育界有志於研究教育哲學的人撥點門徑。因此，北京大學校長蔣夢麟教授在爲本書作的序中明確指出：此書「先將哲學問題加以討論，使讀者先知哲學之性質和派別，然後討論教育哲學。識源別流，條理分明，實爲有志研究教育哲學者不可不讀之書。」又指出：此書「思想的清楚，文字的暢達，傳述的忠實，實爲近年來出版界不可多得之書。」總之，在舊中國的教育哲學著作中，《教育哲學大綱》是

一本具有獨立見解且論述清晰的書，不僅在體系上比較完整，而且在內容上比較充實。（單中惠）

新教育大綱

〔現代〕 楊賢江

《新教育大綱》，現代楊賢江著。一九二九年十二月撰成，翌年二月由上海南强書局作爲「新興社會科學叢書」出版，同年九月再版。一九三六年曾被列爲禁書，一九三七年三月發行第三版。一九六一年人民教育出版社重新出版。一九八二年教育科學出版社將此書的删節本收入《楊賢江教育文集》。

楊賢江（一八九五——一九三一），字英父（或英夫），筆名李浩吾、葉公樸等。浙江餘姚（今屬慈溪市）人。一九一七年畢業於浙江省立第一師範學校。一九一九年參加少年中國學會，任南京分會書記。一九二一年起受聘擔任上海商務印書館編譯所《學生雜志》編輯。一九二二年加入中國共產黨，曾任中共上海地方兼區執行委員會執行委員等職。先後在上海大學、上大附中等校執教，並兼任浙江春暉中學教務主任。一九二五年參與發起組織上海教職員救國同志會。一九二六年十月至一九二七年三月，參加上海三次工人武裝起義。第三次工人起義勝利後，被選爲上海臨時市政府委員。「四·一二」事變後，任武漢國民革命軍總政治部《革命軍日報》總編輯。同年十月流亡日本，擔任中國留日學生中共特別支部負責人，並從事研究和

翻譯工作。一九二九年五月回國，曾任中共中央文化工作委員會委員，參與組織中國左翼作家聯盟、中國社會科學家聯盟等。主要著作尚有：《教育史ABC》、譯著《家庭、私有財產及國家之起源》等。後人編有《楊賢江教育文集》（一九八二年教育科學出版社）、《青年修養與青年教育》（一九八二年天津人民出版社）。生平事迹見《楊賢江紀念集》（一九八五年商務印書館）、金立人和賀世友《楊賢江傳記》（一九九〇年江蘇教育出版社）等。

《新教育大綱》，是楊賢江受中共中央文化工作委員會的委派而撰寫的一本屬於教育概論性質的書，是其最主要的教育著作，集中反映了他的教育思想，也是我國第一本運用馬克思主義觀點，比較系統地闡述教育理論的著作。作者在《序言》中明確指出，「該書以青年爲閱讀對象」，「特別是拿有志於教育戰綫的青年鬥士爲目標」。目的是爲了向他們「解釋教育的本質，說明教育的作用，並闢除對教育的迷信，糾正對教育的誤解」。全書除序言和緒論外，共分三章十六節。

第一章，教育的本質。這是全書的主要部分，共分四節。第一節，教育是什麼。作者根據唯物史觀，明確寫道「教育是社會上層建築之一，是觀念形態的勞動領域之一，是以社會的經濟結構爲基礎的」。同時又認爲，教育與法制、宗教、道德、藝術、哲學等等上層建築有區別，它不像別的精神生產各有各的內容，而是以其他的各項精神生產的內容爲內容。所以，教育不僅受制於經濟及政治，同時也受制於其他各項精神生產。第二節，教育的本質及其變質。作者指出，教育從本質上來說，它是爲幫助人營社會生活的一種手段，是全社會的統一的。然而，自私有制產生，社會分化成階級以後，教育便成了階級的教育。階級社會的教育具有五大特徵：一是教育與勞動分家；二是教育權跟着所有權走；三是專爲支配階級的利益；四是兩重教

育權的存在及對抗，五是男女教育的不平等。上述現象，在原始社會，即無階級社會中是不存在的，所以它們僅是教育的變質。第三節，批判幾種對教育的曲解。第四節，教育的效能。作者在這兩節中，先是針對當時「最流行即最被人迷信」的曲解教育的四種觀點，即教育神聖說，教育清高說，教育中正說，教育獨立說，一一作了分析批判。接着，又着重批駁了三種錯誤的教育效能觀，這就是教育萬能說，教育救國論，先教育後革命說。

第二章，教育的進化。共分四節，依次敘述了原始共產社會、封建社會、資本主義社會和社會主義社會的教育。在第五節「原始共產社會的教育」中，作者分析了原始社會的教育內容和教育方式，指出原始社會的教育特徵是：「無階級性，無尊重私產、擁護支配權的內容，教育與勞動不分，是每個人，無論男女，都有受教育的權利與義務」。在第六節「封建社會的教育」中，作者以歐洲和中國爲代表，對封建社會的教育作了分析。指出歐洲中世紀的基督教教育、武士教育、大學教育和市民教育，其實質「是階級性的教育，不是全人類社會的教育」。中國封建社會的教育內容注重道德，教育目的在於「養成官僚和豪紳——所謂『士大夫』，以幫助封建階級去實行剝削，維持秩序」。關於資本主義社會教育，作者指出，它確實比中世紀教育新穎、進步，然而資本主義社會教育也並不是代表全社會全人類的利益，而是代表某種特殊階級的利益。他批駁了所謂「新教育」的五個特徵的虛僞性，揭露了資本主義社會教育的兩大特徵，即獨佔化與商品化。在第八節「社會主義社會的教育」中，作者根據馬克思主義經典作家在《共產黨宣言》和《哥達綱領批判》中有關教育問題的論述，認爲主張「教育與勞動的結合」、「對一切兒童施行公共的和免費的教育」、「與國民小學一起還有技術專科學校（理論的和實習的）」等，是馬克思的一貫思想。指出社會主義社會決不是一朝一夕所能整

個實現的，在資本主義社會和社會主義社會之間，必然有一個無產階級專政的過渡時期。這個過渡時期的教育雖然與資本主義社會教育一樣，也是階級的，但它同資本主義教育又有本質的區別：一是教育權跟政權一樣，不在資本家手中，而在無產階級手中；二是以養成無產階級的忠實鬥士，並且由此以準備將來的無產階級社會爲目的；三是公然宣稱教育爲階級的政治的。

第三章，教育的概觀。共分八節：第九節，「教育與經濟」，第十節，「教育與政治」。作者在這兩節中，運用馬克思主義的基本原理，正確地闡述了教育與經濟、政治之間的辯證關係。他說：「教育這種上層建築自是依據經濟基礎以成形，且跟隨經濟發展以變遷的。」同時，教育同上層建築的其他意識形態一樣，「對於社會的經濟結構也有影響的作用」。如資本主義社會各種產業教育的發達，固然是機器大工業生產帶來的成果，但同時對資本主義生產的發展也起了促進作用。關於教育與政治的關係，作者指出，政治本身也屬社會的上層建築，同樣要受制於經濟。不過，教育與政治相比，教育是較爲第二義的，較爲派生的。因此，教育「不僅由經濟所決定，也由政治所決定」。然而教育對政治，對革命也有影響作用，甚至在一定條件下，「教育也有率先領導或者促進的功用」。這種「功用」具體表現爲：在革命過程中，教育是革命的武器之一，在獲得政權之後，教育又承擔起教導民衆、訓練民衆的責任，起着「保衛政權並促進政權」的重要作用。《新教育大綱》中關於教育與經濟、政治相互關係的論述，是以前「未經中國人道過的新說」。楊賢江是中國教育史上，第一位用馬克思主義觀點比較系統地闡明教育與經濟、政治之間辯證關係的教育理論家。第十一節，教師。在這一節中，作者明確指出，教師是「工銀勞動者」，「屬於被支配階級」。在中國現代教育史上，第一次對教師的階級地位作出了科學的論斷。並且認爲，在變革社會的鬥爭中，教師擔負着使自己成爲革命的教育工

作者，以及指導學生和民衆去從事革命的重大政治使命，爲了完成肩負的重任，教師必須組織起來，結成團體。上述關於教師問題的論述，是在當時其他教育書籍中難以找到的「新的見地」。第十二節，學生。與一般的教育理論著作不同，作者站在政治的立場上，分析了當時中國學生所面臨的問題，以及學生運動的狀況，指明了今後學生運動的任務。第十三至十六節，分別介紹了「勞動階級的教育運動」、「教育勞動者的國際組織」、「美國的教育」和「蘇聯的教育」。

《新教育大綱》系統地傳播了馬克思主義教育思想，爲建立中國無產階級教育理論打下了第一塊基石，在當時產生了重要影響。

關於《新教育大綱》的研究，主要有潘懋元等《馬克思主義教育理論家楊賢江》、孫培青、鄭登雲編《楊賢江教育思想研究》等。（金林祥）

現代教育原理

〔現代〕錢亦石

《現代教育原理》，一册。現代錢亦石編著。中華書局一九三四年出版。一九四九年，經楊復耀修訂，由中華書局出第二版。

錢亦石（一八八九——一九三八），字介磐，筆名嘯秋、史廬等，湖北咸寧縣人。從小勤奮好學，青少年時代就接觸並接受資產階級民主革命思想。一九一五年下半年，在當時興起的新文化運動潮流中，他認爲科學和教育是救國之道，於是去武昌尋求救國途徑。一九一六年秋，考入國立武昌高等師範，攻讀博物，立志獻身科學。同時密切關注社會問題，曾與惲代英等人討論「教育之理想」諸問題。一九二〇年夏畢業後，被湖北省教育廳錄用爲科員，任職期間，熱心教育事業，幫助家鄉創辦雲莊學校，還在武昌的幾所學校兼課。他與董必武等人組織「新教育社」，出版「新教育」刊物，經常在《武漢星期評論》上撰文，調查分析湖北教育現狀，鼓吹普及和革新教育。一九二一年受聘爲湖北一師倫理學教員，同年任「湖北職業教育研究社」、「湖北平民教育促進會」董事。一九二二年因支持進步學生運動，被撤去教育廳科員和一師教員之職。此後主要任武昌高師附小教導主任兼中華大學博物教員。一九二四年加入中國共產黨，從事黨的宣傳工作。一九二八年一月東渡日本，集中研讀《資本論》，同年八月又轉往莫斯科中國勞動者共產主義中山大學特別班學習，一九三〇年十二月回國，從事翻譯著述工作。一九三二年受聘爲上海法政學院和暨南大學教授，主講《中國外交史》、《現代教育原理》。一九三六至一九三七年任中國社會科學家聯盟黨團書記等職。抗戰爆發後，以「國難教育社」理事身份，宣講抗日民族統一戰綫，組織戰地服務隊，直到逝世。著有《哲學常識》、《進化論淺釋》、《中國怎樣降到半殖民地》等，譯著有恩格斯的《德國農民戰爭》。還參與編輯或主編多種雜志和叢書。生平事迹見楊存厚、賴欽顯《錢亦石》（《湖北英烈傳》第一輯，湖北人民出版社一九八四年版）。

《現代教育原理》是錢亦石運用馬克思主義原理闡述教育問題的代表作。該書爲《中華百科叢書》之一種，專爲中等學生課外閱讀及失學青年自修研究之用。卷首例言說明，該書輪廓來自著者在暨南大學講授

教育原理時的大綱，體系係個人所創新，意見亦大半由「暗中摸索」而來。作者在執筆時，一方面注重於時代的變遷和中國社會的實際，另一方面强調教育不是孤立的範疇，而是人類活動的一部份，應與人類的其他活動相聯繫。全書共有九章。

第一章，緒論。作者首先駁斥了把世界萬物看作一成不變的形而上學思維方法，指出教育與整個客觀世界一樣，始終處於動蕩和變化之中，並依據馬克思主義的唯物史觀，闡釋教育變化的規律是：教育原理是意識形態之一，與政治、法律、哲學、宗教等其他各種意識形態一樣，由社會存在所決定，隨社會經濟結構的變動而變動，並以中外教育史爲例，給予了論證。由此認爲，當時教育界存在的「拘守陳說」、「醉心歐化或美化」的教育道路已爲新的時代所否定，新教育原理應該以反帝、反封建作爲兩大基石。

第二章，教育的本質與目的。指出：「教育的本質不是神聖的，不是清高的，不是中正的，不是獨立的，它不過是一種工具而已。」至於教育目的則因時、因地而不同，特別强調資本主義國家社會經濟制度與社會主義國家根本不同，教育目的各有其特殊性，不可混同。從中國當時的具體情形出發，教育目的應是培養爲民族獨立與民主政治而奮鬥的公民。

第三章到第五章，分別闡述了教育的生物學、社會學及哲學基礎。提出，教育的對象是兒童，因此要瞭解兒童的本性及其個別差異，認識到遺傳和環境對於兒童發展的作用。教育不是從外面加什麼東西到兒童身上，而是順其發展的趨勢，將其內部潛伏的能力引伸出來。兒童期是發展旺盛之年，也是最適宜於教育之年，因此，主張對一切兒童的教育爲「公共免費教育」。

作者進一步認爲，人與社會是相互作用的，人不能與社會運動的必然律相對抗，但也不是完全無能爲

力的，人認識了必然律後，可以順其發展方向，推動社會前進，取得事半功倍的效果。同時，社會也爲個人的發展提供了條件。因此，「教育上一切設施應該注重培養社會化的個人」。把教育的基本原則建立於集體主義之上。並且指出，人與人之間的「勞動」聯繫是社會的基本聯繫，由此得出「教育與勞動結合」的論斷，這種結合「企圖從生產勞動中養成新經濟生活的建設者」，即「從工廠制度上產生將來教育的萌芽，在將來的社會中，某種年齡以上的兒童，將把教育、體育與生產勞動聯合起來，這不但是增加社會生產的方法，而且是造就多方面發展的人之唯一方法」。最後强調，在資本主義社會，教育爲一部份人所壟斷，統治階級所謂的「國民教育」、「普及教育」，也「無非利用教育爲工具以迷惑被壓迫者的意識，使其俯首貼耳，不擾害現代制度而已」。但在社會主義的蘇聯，教育權從少數人手中奪了回來，公共教育得到真正普遍的發展。通過比較，作者相信後者代表教育發展的新趨勢。

教育與哲學的關係十分密切，培養學生辯證的宇宙觀是教育的主要任務。作者闡述了辯證宇宙觀的四個特點，並把它作爲全部教育原理的原理。又分別論述了與教育直接相關的二大哲學問題——認識論和實踐論，由此提出學校教育不當專讀死書，應授予具體、活潑的知識，要注意五官的訓練，多給學生以觀察、實驗的機會，要排除注入式，啓發思考力，而最重要的是教育理論與教育實踐的一致。實踐既爲認識真理的基礎，教育上就須「行以求知」，實踐既能改變自身，就須在實踐中培養時代需要的人。總之，「實踐總是教育問題的重心」。

第六章到第八章，立足中國社會現實，分別闡述了政治教育、生產教育、文化教育及三者間的相互關係。從社會結構、國家性質和歷史實例三方面，論證了教育是受政治支配的，指出中國現時所需要的政治教

育是反帝、反封建，即要求民族獨立與民主政治，並具體闡述了校內外實施政治教育的各種途徑和方法。從人類教育的起源，社會組織的基礎及現代生活的標準出發，論證了生產教育的必要性，指出中國現時所需要的生產教育應與非資本主義的發展聯繫起來，以「工業爲主，農業爲輔」。至於文化教育，則强調「文化是社會勞動之產物，文化的形式與內容，跟着社會的發展而變化」。因此，文化教育具有鮮明的時代性。在當時，應從理論與實踐上揚棄舊文化教育，建設新文化教育。並對思想文化界的中西文化論戰，表明了自己的態度。指出中國需要的是「現代文化」，即「科學的文化」、「機器生產的文化」，要把「現代文化」從資本主義制度的桎梏中挽救出來，使它向非資本主義前途發展，掃除這種文化的剝削基礎，使之變成大衆享受的東西。中國現時所需要的正是這種「大衆的文化教育」，要在大衆中做文化啓蒙運動，反對帝國主義文化侵略，反對封建文化。最後，作者把上述三章歸納爲：民族獨立的政治教育、機器工業的生產教育、大衆享受的文化教育。三者關係表現爲：民族獨立是保證，機器工業是條件，而大衆教育則對前二者的實現大有裨益。因此，三者不是彼此孤立，而是三位一體的。

第九章，以「教育與人類前途」爲題，充滿信心地爲我們展示了人類的美好前景，宣告了資本主義必將在新時代光臨之前死亡。正確地指出：「教育在人類發展的過程中，不是萬能的，也不是無效的，固然說不上有決定的效能，但是確有相當的效能」。而這一效能的發揮，「爲教育而教育」是徒勞無功的，「教育戰綫必須與整個基本運動戰綫統一起來」。針對當時教育界流行的對教育作用的種種錯誤估計，作者在全書的結尾大聲疾呼：「教育界孤軍奮鬥是沒有出路的！」

《現代教育原理》是我國早年以馬克思主義的辯證唯物觀和歷史唯物觀爲指導，分析教育現象，闡釋教

育原理，有影響的論著。限於馬克思主義在中國的傳播和實踐尚處於起始階段，以及作者本人的理論素養和認識水平，還不可能達到全面、深入、精確的水平，這是不能苛求於前人的。總之，該書對馬克思主義教育思想在中國的傳播，對建設中國自己的社會主義教育理論體系作出了積極的貢獻。（周谷平）

教育哲學

〔現代〕張栗原

《教育哲學》，一册。張栗原著。一九四九年六月，由三聯書店上海聯合發行所出版。

張栗原（？——一九四一年），抗日戰爭期間曾在廣東省立勸勤大學教育學院（後更名爲廣東文理學院）任教，主講教育哲學、教學社會學、教育生物學等課程，兼體育專科主任，於一九四一年病逝。另著有《教育生物學》一書。

本書係張栗原的遺稿，由林礪儒編輯付印的。遺稿有兩份，一份初稿寫於一九三九至一九四〇年間，現列爲前編，一份是作者重寫的一些章節，列爲後編。

前編六章。含：引論、教育學的諸問題、哲學的諸體系、唯物論的教育哲學、觀念論的教育哲學、和唯用論的教育哲學等，重在論述教育哲學的基本問題和主要派別。

教育哲學是教育學的一個部門，也是哲學的一個部門。他說：「我的意思，卻以爲教育哲學，至少從教育學的立場說，應從教育的問題出發批判地綜合地建立它的理論並歸宿到教育的問題的解答」，「我們不可忘了教育哲學必然地自己是一個整全的體系。」教育哲學的作用是：「以綜合的理論來衡量教育的知識」，「以綜合的理論來指導教育的實踐」。

「教育學所以可稱爲科學，也就在它把不自覺的教育過程，當作自覺的過程來研究。認定了它的目的，從預定的目的決定內容，選擇適當的方法，檢驗所達到的結果。」所以對教育學來說，首先是教育目的問題，其次是教育內容的問題，第三是教育方法的問題。在教育目的論的背後是人生的理想，教育的內容是文化的內容，教育的方法雖根據心理學，實質還是心智的觀念，「人生的理想、文化、心智諸問題都是哲學問題。」只有從哲學的角度才能解決這些問題。

哲學所探討的是本質問題，知識問題和道德問題。哲學有幾種體系，主要的是唯物論、觀念論和唯用論。三派對教育目的、內容、方法有不同的看法。

唯物論的教育哲學。在早期，辨證唯物論者運用其觀點，分析教育的基本因素，證明其依存於社會階級的經濟利益，發現其發展中的矛盾法則。馬克思批判了十八世紀唯物主義，分析了十九世紀中葉教育事實，對未來教育提出了要求，揭露了資本主義制度下生產制度與生產教育的矛盾。唯物論教育哲學可以品凱微支所論述的蘇聯教育理論爲代表。其目的在幫助人的全面發展，「而成爲無產者的利益——最後也就是爲全人類的利益——而爭鬥的戰士。」教育內容是將兒童的科學知識與技術，道德的理想、藝術的興趣統一在生產勞動的活動課程中，「使『教育與生產的合一』獲得了具體的表現。」教學方法方面：「教學要與實際生

活問題有密切的聯係」，「教育要與兒童發展的階段相適應」。

觀念論的教育哲學。意大利的香梯爾可作代表。香梯爾認爲教育是一種永在更新、永在成長的精神活動，其目的在於人格的自我實現，教育內容是「民族的文化」，學校的課程應具有藝術、宗教、哲學三個性質。未給生產勞動以地位。教學方法上，要求兒童以自己的精神活動，重新創造知識。

唯用論教育哲學。以杜威爲代表。他竭力批判傳統教育，主張「教育是經驗的改組」，「教育即生長」。教學方法是「從做中學」。許多人認爲杜威只强調「做」而忽略了「學」。其實，「從做中學」必須解釋爲「由行動中培養思維」，在教育上，「做」只是「學」的手段，它自身不是目的。但世界的變動和美國民主主義的危機使實用主義者進入了彷徨。

後編三章。概述教育本質論，教育目的論和教育價值論。

教育本質論。教育本質「是教育哲學最主要的問題」。關於教育本質，有多種說法，如理念說、社會生產力說、生活說等，未能正確解釋教育的本質。「教育是起源於人類之實際生活的需要的。」必須從人類與自然、社會及勞動三方面的關聯才能說明教育的作用與必要。據此看來，教育的本質是「一種促進人類與自然，社會以及勞動諸 方面之關係的工具」，具體地說，即「教育乃是以自然現象、勞動現象、社會現象爲其基本的範疇，由教育者指導被教育者，研究自然的勞動的及社會的諸現象之實際的知識及相互間的關係，使被教育者獲得在自然環境與社會環境中工作的能力，藉以征服自然、擴大生產、改進社會，而謀人群之進化的工具」。「各個時代的教育莫不依存於社會的組織」。「各種教育制度或各種教育形態是產生於一定的經濟的或生產的關係的基礎上的上層建築物。」在階級社會里，「教育自然不能實現傳授自然、社會與勞動之

實現的知識給與全人類的機能」。這是一種「教育的變質」。將來到了馬克思、恩格斯所說的高級形態的社會，「那時人類生活的中心是勞動，是教育，所以教育的組織和生產的組織是緊密地結合着的。人類在教育中勞動，在勞動中教育，從前，勞動與教育分離的現象，乃在更高級的形式上復被綜合。」

教育目的論涉及教育的可能，教育的過程及教育的目的。這三個問題是相互聯繫的。「人類有教育之可能，完全是建築在他生理的和心理的物質基礎上的，絕不是某種先驗的、玄學的、不知其來源的神秘之物。」關於教育過程，作者同意品凱微支的意見：教育含養育與陶冶兩個要素，包括被教育者在生理上所天賦的能力的成長和發展，也包括各種態度的形成，品格的陶冶以及人生哲學的創立。「教育是一種社會的事業，是一種社會的歷程，所以教育上的一切設施，自然具有一定的目的性與有計劃性。」所以，「不論在任何教育形態或教育現象中，我們都能發現一個明顯而確定的目的，並且這個目的反映着一定的社會集團的社會生活，表現着一定的社會集團的意識和企圖。」世界上大致有兩類主要的政治制度相異的社會：資本主義社會和蘇聯的社會主義社會。資本主義的教育目的，「反映出資本主義社會教育之個人主義的特徵」。社會主義的教育目的，正如品凱微支所說，要考慮「在現時社會條件下，什麼教育最適合無產階級的利益」。「根據當前的教育思潮之趨勢，根據全部人類社會全部發展的方向，在教育哲學的領域內，提出一個人教育上的理想，把它作爲教育工作者共同努力以赴的目標，這不單是可能的，而且是必要的。」這個教育上的理想是：「教育者應該使被教育者能夠創造出一個正確的世界觀」，「發展被教育者的社會性」，「在教育過程中培養被教育者的實踐性。」

教育價值論。關於知識價值的標準，是因時因地而不同的。知識價值的標準和教育目的存在着密切的

關係。教育目的不能公式化，知識價值標準也無從公式化。張栗原提出評價知識教育價值有三個原則：「要看所選擇的一切科目，課程，或教材能否促進教育上最大目的之實現」；「要看所選擇的一切科目，課目，或教材能否表現教育之固有的本質的特色」；「要看所選擇的一切科目，課程或教材的內容是否合乎客觀的真理」。關於真理問題還需同形而上學、極端的相對主義劃清界限。「客觀真理是存在的，不過關於真理的認識，在歷史上被附着條件，所以，我們不能夠完全地、整體地、無條件地認識絕對真理。人類關於真理的知識，總是相對的，但在相對之中可能看出絕對，即在承認相對之中的絕對。」

關於教育的效能，有對立的兩派：以洛克爲代表的教育萬能說和以叔本華爲代表的教育無效說。張栗原批判了二者的片面。教育的效能要從兩方面考察：教育對社會的作用和教育對教育者的作用。「在社會結構中，教育亦如政治、法律、以及科學、哲學、藝術、倫理、宗教等社會現象有其一定的位置，它是社會的上層建築物的一種形態，它的形式和內容是被社會的生產力所決定的，且隨着經濟的變動而變動的」。「教育這上層建築物，不拘在理論上，抑或在事實上，對於經濟關係之發展，以及社會的生產技術之發展，確有一種反作用存在着。」但「教育的作用是有一定限度的，總結起來，我們可以這樣說：在社會的演進過程中，教育確有相當的作用，但是不會是有決定的作用。」教育對被教育者的作用，認爲人的發展是遺傳、教育、環境諸因素綜合作用的結果。同時肯定教育在其中的巨大作用，「人既是具有可塑性的有機體，有容納各種訓練的可能性，除了環境而外，對於個人發展上，可視爲最有力的，則莫過於教育。」

本書章節雖不甚完整，「然大致總可以窺見作者的見解」（林礪儒語），是作者用歷史唯物主義分析教育問題的成果。（徐國興）

現代中國及其教育

〔現代〕古楳

《現代中國及其教育》，一名《中國新教育背景》。上下兩册。現代古楳著。一九三六年十月中華書局出版。

古楳（一八九九——一九七七）字柏良。廣東梅縣人，一九一七年中學畢業，任小學教師。一九一九年考入南京高等師範，一九二四年畢業後在江蘇第五師範任教，因反對率領學生歡迎軍閥孫傳芳而辭職。一九二八年應廣州國立中山大學之聘，講授「鄉村教育」。歷任中山大學、中央大學、教育學院等校的講師、教授。一九四〇年以後，一度在上海主持教育實驗區。抗戰勝利後至一九四九年任國立社會教育學院教授、院務委員會委員，主持院務。後任江蘇省教育廳副廳長。曾是中國社會教育會、中國教育學會、中華鄉村教育社會員。著作還有《中國教育之經濟觀》、《鄉村教育新論》、《中國農村經濟問題》、《社會教育指南》、《美國鄉村教育概觀》等。生平事迹見《中國文化界人物總鑑》。

本書以大量篇幅叙述十九世紀六十年代後的七十年中國社會政治經濟狀況，「用意在於說明教育和社會、政治、經濟、學術思想等聯鎖關係，並指出中國新教育之無憑藉、無助力、必致根本的動搖。」（自序）全書

內容，除總述外，共分四編二十四章。第一編，經濟之發展。第一至七章，內容爲：人口之變動；農業之興衰；工業之遞嬗；對外貿易之起落；交通事業之今昔；財政金融之沿革；國家富力與國民經濟狀況。第二編，社會之變遷。第八至十四章，內容爲：社會階級劃分；宗法社會之殘留；地方主義之深固；勞動階級之運動；知識階級之掙扎；婦女界之覺醒；如此社會如此人民。第三編，政治之改革，第十五至二十章，內容爲：外力之侵擊；內政之腐敗；戊戌之政變；辛亥革命；軍閥政治之繼起；民權運動。第四編，新教育之進行。第二十一章至二十四章，內容爲：新教育之產生；新教育之發展與改革；新教育基礎之動搖；新教育之背景與前途。

主要教育論點有下列幾方面：

一、關於教育的背景。作者認爲研究教育者，必須首先研究教育背景，否則「所謂教育云者，將不知從何着手，更不知如何努力，充其量不過爲教育而教育已矣」。所謂教育背景，則認爲「整個社會皆爲教育背景，凡與教育發生關係者均屬之」，有經濟背景、社會背景、政治背景和學術思想背景等。教育進行如舍經濟背景而不顧，「則教育必爲優越階級之佔有物，一般民衆只有坐觀其獨佔而已」；如忽略社會背景，「則教育必爲雷同剿襲之事，不能爲固有之社會植其根柢」；如脫離政治背景，「則教育爲無的放矢，命中與否，無所測度」；關於學術思想背景較爲複雜，但其影響教育的進行亦「至深且巨」。所以，社會、經濟、政治、學術思想「皆可爲改革教育的動力，使之日益進展」。而教育又可爲「改良經濟，改進社會，改革政治，改造學術思想的工具，使其更適合於現代民衆生活之需要」。反之，經濟、社會、政治、學術思想「亦可以阻礙教育思想的進行，使其不易發生積極的功效」。教育與背景的關係含有不可分離性。

二、新教育的產生發展與失敗。作者認爲新教育產生的遠因是：耶教的傳入，輸入了西學；中外通商，

使經濟變動，清儒學說，開始懷疑舊學。近因是：歷次對外戰爭的失敗，須用西藝，歷次外交的失敗，需用西文，政治腐敗內亂不絕，須行西政。於是產生了兩種教育：「一爲抵制新敵國的教育，一爲改造新國家的教育。」

所謂抵制新敵國的教育，即在帝國主義侵入中國，中國人不能把他們推出國門，又不能降服他們，只能與之周旋，設法抵制，所採取的手段和方法，以爲根本「乃在設立學堂，派遣留學生，培養匡時濟世的人才，同時講習軍備製造，以爲抗强禦暴的後盾」。這種教育分爲兩類：一是方言教育，目的在培養熟諳外國語言文字的人，以期和洋人交涉得到勝利；一是軍備教育，目的在養成通曉軍事，習諳製造的人才，以期能用堅甲利兵和洋人相角逐。這種辦法，雖是被動的、模倣的、消極的，但也表明中國人奮起圖强的發端。然而，「原來想利用新教育去抵制新敵國，不料想新敵國侵擊的勢力，竟隨新教育的進展而愈加猛烈」。

所謂改造新國家的教育，即是將中國這個有悠久歷史文化的文明古國，「因其衰老過甚，散漫無紀，愚昧無知」而改造成爲現代化的新國家。而現代化國家，「不但是國富民强，法律嚴明，組織有系統，並教育普及，民智發達」。改造國家的教育，不應是「東涂西抹，雜亂無章」，而應是有條理有系統銜接一貫的。這樣就把西洋的學制系統逐步引進。戊戌維新時期，清政府正式宣佈採用西方資本主義教育制度。各地方官員、紳民積極興學。但是資本主義的教育制度，原爲工業革命後的產物，其最大特點便是「整齊劃一」。原以爲學制整齊，便可「普通之才遍天下」，但學制公佈後，十年、二十年、三十年以往「普通之才仍不多見」。由此證明「一種制度的推行，原非毫無憑藉，毫無助力，而可以勉强移植過來的」。中國的經濟基礎非常薄弱，所以新學雖有發展，實質是動搖不穩的。

新教育輸入中國，從一八六二年設立京師同文館至一九〇二年頒布欽定學堂章程，歷經四十年，具有十大特點：教育行政機關的建立，教育經費的籌措，學校系統的劃一，課程的固定，班級教學的通行，心理學的應用，身心訓練的並顧，實用知能的注重，學費的徵收，規章的限制。這十點各有長短，惟在中國施行起來，因爲社會經濟背景不同，民族習性各異，結果長處難以表現，而短處暴露無遺。但這四十年畢竟使新教育系統化、組織化，如果中國的經濟發展，社會變遷，政治改革，甚至思想進步，也能向着組織化，系統化的途徑邁進，新教育或可以得到許多憑藉，得到許多助力，協助其進行。但是事實不然，所以自從欽定學堂章程頒佈後，新教育的破綻便漸次呈露出來了。

爲了發展新教育，曾採取了一些改革措施：如廢科舉興學校，改建教育行政，明定教育宗旨，改革學制，公布奏定學堂章程，改造課程，改進教育方法。然而「七十年來施行新教育的結果，非特不能抵制新敵國，造成新國家，甚至新敵國無端來侵略，而受過新教育者竟有做漢奸賣國的……做貪官污吏的，國家腐敗日甚，可見新教育不但無功，簡直完全失敗了」。

三、新教育的弱點。新教育最大弱點是資產化、營業化、閑暇化、機械化。教育權跟着所有權走，從而有產階級成爲有識階級，無產階級成爲無識階級，教育成了少數資產階級的專利品。雖常聽見「普及教育」、「義務教育」、「民衆教育」的呼聲，但毫無資產的農工大衆是「不必」享受那種教育的。由資產化而產生的第二個弱點即營業化。學生入學既然以他們的資產或金錢爲標準，學校也就抱着「營業的宗旨，學生畢業，社會上更按照他們所受教育的程度以定薪金。學校工廠化、商店化，畢業生商品化，成爲營業化的三大特徵。教育閑暇化，即教育與勞動分家。教育原是幫助人適應社會生活的手段，是爲了個人和種族的生存而施行

的社會事業，教育同勞動相聯繫，「同爲人類所必須的」。隨着社會結構的變化，教育與勞動分了家，到資本主義高度發達時代，更爲閑暇階級所獨享，勞動階級一方面受資產的限制，一方面也因勞動過甚，沒有閑暇去享受教育，至多不過得一點職業教育。至於教育的機械化，則表現爲劃一的制度及對學生的束縛和限制。」新教育不是土產，而是洋貨，所以有如此多的弱點，除了自身的問題外，便是它不適合中國的社會經濟背景，「盡有他人之弊而無其利」。

四、教育不是萬能的。中國施行教育之無效，許多人認爲是教育自身的問題，而不知社會、經濟、政治、學術思想等對教育的影響，這些「背景」又是一個有機體的組織，有相互聯鎖的關係，「牽一發而動全身」，因此，改革教育決非枝節問題，乃是整個社會的關係。中國複雜的社會問題也不是教育能解決的。「新教育外延——教育背景——既成不易解決的問題，新教育的內涵——教育自身——復多缺陷，而外延和內涵之間關係又極複雜，此不特使新教育無法表現其功效，甚至使中國的問題更難於解決」。只有待中國的問題能解決，中國的民衆有出路，中國的教育才有出路。而社會最後的目的是：「經濟上的富爲人人所創造，爲人人所共享，政治上的權爲人人所賦有，爲人人所分操，社會上的秩序爲人人所安立，爲人人所維持，文化上的貢獻爲人人所努力，爲人人所沾益。」這是社會發展的目標，也是教育努力的方向。

全書對作爲中國教育背景的社會、經濟、政治、文化等各方面無不作了極爲詳盡深入的分析，「是第一部有系統地談中國教育背景的著作」（陳禮江《序》），對教育的弊端也作了深刻的揭露。並能大膽針砭時事，不粉飾太平，其戰鬥性是難能可貴的。本書資料殷實，數據充分，內容豐富，也可當作歷史教科書一讀。

（李麗萍）

比較教育

〔現代〕　常導之

《比較教育》，副標題爲「俄意奧丹土日瑞比八國教育概況」。一册。常導之（道直）編著。成書於一九三〇年上半年，於一九三〇年十一月首版發行，收入中華書局編輯的「教育叢書」。

常道之（一八九六——一九七五），名導直，字導之，江蘇省江寧縣人。曾就學於南京金陵大學、南京高等師範、北京高等師範。於一九二四年公費留學美國，獲哥倫比亞大學碩士學位，後前往英國倫敦大學和德國柏林大學的哲學系學習。一九二八年學成歸國，任中央大學教育系講師。此後在安徽大學、北平師範大學、中央大學等校先後擔任教授、教務長、系主任等職。一九四三年出任教育部中教司司長，第二年改任教育研究委員會主任委員。抗戰結束後，他先後在中央大學、四川大學任教，兼任西北師範大學和臺灣省立師範學院的特約教授。一九五一年起，在上海華東師範大學任教，直到逝世。他曾參與籌備「中國教育學會」，任首屆常務理事，又組織了中國教育學術團體聯合會。一九四七年當選爲聯合國教科文組織中國委員會委員。其著述尚有：《教育行政大綱》兩册，也被收入中華書局「教育叢書」，一九三四年增訂爲五卷本；《德、法、英、美四國教育概況》，商務印書館於一九三〇年出版；《新中華比較教育》，中華書局一九三二年版；另

有《德國教育制度》，鍾山書局一九三三年版，《法國教育制度》，文化學社一九三三年版，《各國教育制度》上、下卷，分別出版於一九三六年和一九三七年，還有《教育制度改進論》，延中書局於一九四七年出版。他的數十篇教育論文曾先後在《教育雜志》和《東方雜志》上發表。一九二二年美國哲學家杜威訪華期間，他擔任助理，翻譯了杜威的演講《平民主義與教育》，商務印書館一九二一年出版。

《比較教育》一書，旨在說明「舊國家之改造與新的國家之建設中，教育乃是主要的力量」。爲此，作者着意選擇了八個國家，即俄國、意大利、奧地利、丹麥、土耳其、日本、瑞士、比利時。作者認爲，丹麥和日本均已獲得教育成果。丹麥「物產稀少、疆土狹小」，依靠教育而致「國富民足」，成爲「歐洲最進步國家之一」。日本藉教育之力，由專制政體、封建社會，一躍而爲世界上之强國。瑞士和比利時是兩個多民族的小國，「四境皆强鄰」，藉助教育仍能維持其世界地位。俄國和意大利兩國的政治主張、教育目的，以及指導思想是不同的，但它們都在對本國傳統的教育制度進行徹底改革。奧地利和土耳其兩國歷史狀況有異，奧地利「由强大而退爲弱小」，土耳其則「由瘦弱而進於健强」，但兩國都在憑借教育「改進現狀，力圖生存」。

作者仿照桑福德(P. Sandiford)的《比較教育》(Comparative Education)一書的編法，按國別逐一介紹。先簡述該國概況，然後分述其教育行政組織、初等教育、中等教育、職業教育、師範教育、高等教育等項。但不囿於劃一的框架，而是力圖充分展現各國教育的特色。作者在「俄國」部份，對「統一勞動學校」、「單軌制抑多軌制」、「階級淘汰」(保證工農有優先的受教育權)、「『復合法』課程」(近譯「單元教學法」)實施狀況等，都列出專節予以介紹，闡述其原理及實際情況。作者還對瑞士的「次級學校」、比利時的「中間學校」、土耳其的「私立學校」、「體育及軍事訓練」、瑞士的「教育視察」，以及丹麥、瑞士、日本等國的補習教育與成人

教育等，都予以特別的說明。

本書「博採英文及德文之最近著述」，輔之以作者在意大利等國的實地訪問所得：力求資料的新穎與可靠，注重實證，「務使全書無一空泛揣測之語句」。書中附有行政及學制系統圖十四幅，各類學校課程表二十五張，各項教育統計表二十一張。

作者對奧地利的教育改革介紹得尤爲詳盡。奧地利在第一次世界大戰之後，有很大的變化，疆土縮小，人口驟減，政體改變。爲求生存和發展，一九一九年開始改革教育。政府特設「學制改革局」，延教育名宿主事，研究教育改革問題。以後，令各地設立教員會議、家長聯合會等組織，以促進各方面的合作；更換大批縣視學員；從一九一九——一九二〇年度起廣設試驗班，試用新教學原則和教材，並作爲教學示範班；假期爲教師開設講習所，進行師資培訓；開設「中央教育圖書館」；接着確定新課程的實施辦法等，使該國教育有了很大的發展和改觀。

《比較教育》是我國比較教育領域最早的系統著作之一，具有奠基性。（洪光磊）

小學教材研究

〔現代〕 吳研因 吳增芥

《小學教材研究》，一册。吳研因、吳增芥合著。商務印書館一九三三年出版，一九三四年四版，屬「師範學校教科書中種」。

吳研因（一八八六——一九七五），江蘇江陰人。一九〇六年畢業於上海龍門師範學校。早年曾任江陰縣立單級小學和上海尚公學校校長，上海中華書局、商務印書館編輯，江蘇省立第一師範學校教員兼附屬小學主任。他爲小學低年級學生自編油印教材，開小學使用白話文教科書之先河。所編《新法教科書》（一九二〇），《新學制教科書》（一九二三）等多種小學課本和教員用書，爲當時廣泛使用。一九二九年任教育部教育方案編制委員會黨義教育組委員。同年九月與葉聖陶、王志瑞等發起編寫《小朋友文庫》。一九四七年十一月任教育部國民教育司司長。中華人民共和國成立後，歷任教育部初等教育司司長，中學教育司司長。並爲中國民主促進會中央委員，中國人民政治協商會議全國委員會常務委員。他一生致力研究小學教育及編寫教科書。著作還有《小學國語新讀本》、《基本教育》等。

吳增芥（一九〇六——　）江蘇江陰人，吳研因之子，現蘇州大學心理學教授。早年就讀東南大學附中，

畢業後保送入東南大學，學習英語、教育學、心理學等，一九二九年一月畢業，被中央大學（東南大學改名爲中央大學）校長聘任爲中大實驗學校（設有小學和初中兩部）副主任，任職三年。後擔任江蘇省立蘇州女子師範附小校長。抗日戰爭勝利後，曾任浙江大學師範學院副教授、國立社會教育學院教授。一九四九年以後，歷任蘇南文教學院、江蘇師範學院心理學教授，江蘇省心理學會副理事長。主要著作有《小學各科學習心理》、《心理學知識在教學上的應用》、《心理學與中小學教育》等。生平事迹見江蘇省《教授錄》。

本書係根據當時部頒《小學課程》編成。對於各科用書問題，小學教材的編輯方法和趨向都有所論列。全書分三編十三章。

第一編「課程」，分緒論和課程編制的方法及原則。課程指兒童所有的各種學習和活動，通常是參照教育目標由若干學科組成。小學是實施國民基礎教育的場所。「小學課程，應包括人生最重要最精粹的知識，技能，以及人生應有的習慣態度和行爲」。近代課程有革命化的傾向。課程編制的科學方法，作者認爲可分五個步驟：（一）歸納人生的活動，（二）調查並分析社會現狀，（三）制定所應達到的教育目標，（四）決定達到目標的科目，（五）進而求各科目中應有的教材。「課程內容須根據社會生活，實施的程序，須根據兒童生活。」因而，編制課程時還要注意幾個普通的原則：「適應個別差異，不受學科限制，課程組織要便於學習，顧及生活的各方面，適合一般兒童，度量經驗的教育價值，繼續不斷的努力以適應需要的變化，適當的排列。」

第二編「通論」，三章。小學教材的範圍不限於學校教室以內，舉凡兒童能自行觀察，親自經驗的，都是活的教材，應隨時充分利用。小學教材可分爲四類，即：思考，練習，發表和欣賞。教材價值的估量是以兒

童需要和社會需要爲標準的。組織教材有多種方法，如論理組織法，心理組織法，直綫式的組織法，圓周式組織法和單科中心組織法等，各有其優缺點。排列時應注意四點：從舊到新，由具體而抽象，由心理的進爲論理的和比較各種教材的價值。小學教材的份量要適合兒童的能力和程度，適合地方情形，多留伸縮的餘地。小學教科圖書編制的一般標準體例方面：要排列清楚，要有綱要和索引，要前後聯絡，要指示課外讀本和參考書，要列舉問題，要是兒童的語氣，要多反覆，要有韻調，要敘述詳細。在形式方面要求完美的插圖，文字流利，用適當的字體和行距，有美術化的封面及好看的字形。

第三編「分論」，八章。分小學衛生科，小學體育科，小學國語科，小學社會科，小學自然科，小學算術科及其他各科。討論各科的範圍、性質、價值，選擇組織排列、分量支配、參考資料等方面的實際問題。

小學衛生科包含衛生習慣和衛生知能。可把兒童的生活分成飲食，睡眠，上課和游戲等方面，研究其應有的衛生習慣。衛生知識包括個人衛生和公衆衛生。衛生教材的分量要根據時令和兒童的活動。排列要適合兒童的發育情形和兒童的生活，還要看能否實行。

小學體育科教材的範圍有游戲、舞蹈、運動和體操。游戲是一種很自然的活動，種類很多。游戲「可以强健體魄，使腦筋敏銳，血行迅速，助消化，促排泄」，且「可以養成守秩序，服從合衆，公正等美德」。選擇游戲教材的標準是方法簡單，興趣濃厚，適合兒童年齡和發育狀況，適合季節，適合學校的經濟情形。小學體育科的舞蹈教材應是最簡單的步法、手勢，以養成美感娛樂精神爲目的。運動教材很多，各有特長，可視兒童的年齡，體力而運用。體操包括步法，姿勢訓練等，是不自然的活動，小學應盡量少選。這幾類教材中應多用有娛樂價值的教材和現代適用的教材。「低年級完全是游戲和聽琴動作加以簡易土風舞，三、四年級可

有技巧運動，簡單球類運動；五、六年級應多做球類運動和田徑賽運動。」學生最好按運動程度分班，班內再分組上課。

小學國語科的教材可分爲說話，讀書，作文，寫字四項。說話教材是要兒童能用國語來發表自己的情意。兒童語言發達是有程序的（以葛鯉庭的研究爲證）。說話無現成的教材，凡兒童生活和兒童環境裡的事物，都可採來編配成各種語料。如各種有定式的簡單語料，會話，各種故事等。低年級大部用簡單語料和會話；三、四年級多用故事；高年級取材廣，但要與兒童有切身的關係，且是兒童有興趣的。讀書教材「不重在傳授知識，而重在使兒童欣賞」。「讀書教材一定要文學化」。此外，歷史、自然、衛生等也可包括在讀書教材範圍以內。讀書教材現成的很少，可以選錄作品，蒐集民間文學，翻譯或創作。讀書教材應以兒童的興趣爲主，主要的是詩歌，普通文，劇本，應用文等。低年級詩歌和故事平均，詩歌多用兒歌，故事中多用物語和自然故事；中年級故事略多於詩歌，故事教材宜注重實際生活故事和歷史故事，兼及劇本。普通文、應用文方面可用書信材料。高年級，故事佔四分之二，詩歌四分之一，其餘四分之一。對兒童字典也需研究。字典釋義要簡明扼要，但要把字的意思完全說出來。一字多義要分別解釋，字句要淺近，用語體。音釋最好用注音符號。讀書材料還應包括補充讀物。讀書材料要注重字匯的選擇。對字匯，陳鶴琴、敖弘德、俞子夷都有研究（本書錄有他們的研究成果）。讀法有多種教具可用。作文教材包括文章研究和作法研究。要選適合於口述或筆述的日常事項和各種故事，實物模型圖書，普通文和應用文等。作文教材的排列要照顧到兒童的發表能力。寫字教材沒有一定的標準。寫字的標準是正確、整齊、敏捷和美觀。低年級求其不錯，中年級注重正字中小字。高年級可學習行書。一般有字帖較好。編輯國語教科書必須對用字、句式、組織、標題、練

習等作審慎的考慮，形式方面要注意紙張、封面、字形、圖畫、行距、標點、段落等。

小學社會科的教材包含公民，歷史，地理。公民教材包括適合兒童生活的道德故事，公民應有的知能，人民的權利與義務以及地方自治和公共機構等。歷史教材包括民族的演進，社會的演進，文化的進步，偉人的言行，近代的大事以及中外民族政治文化等的關係等。地理教材有鄉土地理，當地兒童和當地人的生活；我國的地理情形及和世界大勢的關係，關於地球的知識等。編寫社會科用書要注意：標題足以使學生瞭解課文內容，敘述要通暢，要有複習題，要激發改進社會的意願。還要編寫自習書和參考書。

小學自然科的教材包括自然現象和與日常生活有關的各種需要物品的研究。自然現象含氣候、生物、天象等。其目的是使學生獲得科學上的重要原理的知識，養成兒童的觀察習慣，科學研究的態度，試驗精神，形成獨立的思考習慣。自然教材的選擇要適合時令節氣，有代表價值，是普通的事物。安排要適合實際需要，隨機應變，適合兒童的程度。自然科用書要以實驗書爲主。

小學算術科教材包括「兒童在學校裏從事作業或游戲時所發生的數量問題」，「家庭裏所常遇到的數量事實」，「社會上應用很廣的問題」。可分計算和應用兩類。計算又分筆算、珠算和心算。選擇的算術教材要是日常應用的，合乎練習心理，多反復且多變化，能引起計算興味。組織算術教材爲的是要幫助兒童的學習，熟練計算方法。組織教材不必依照整數四則、小數四則、諸等數可、分數、百分數次序，凡便利兒童學習和應用的教材應聯絡起來。如：諸等數可以和整數四則聯絡，生活裏沒有用的可除去，複雜的單元可分成幾個單元等等。算術教材應包括教具的設計和運用。算術教科書和演草本要合在一起。

其他各科的教材。勞作科包括校事、家事、農事和工藝。美術科作業分欣賞、製作和研究三項。音樂科

教材包括供欣賞的教材、演習教材和研究教材。這些學科的教材的價值及組織排列都有其特點。

本書分析細致，以各種有關實驗爲佐證，詳舉正、反兩種教材爲例證，說明作者的觀點。有理論分析，有事實材料，是作者長期編輯教材的總結。（孫　欣）

教育心理學

〔現代〕　蕭孝嶸

《教育心理學》，蕭孝嶸著。正中書局印行，一九四四年四月初版，一九四八年十一月滬三版。收入國立編譯館出版「師範叢書」。

蕭孝嶸（一八九七——一九六三），湖南衡陽市人。一九一九年畢業於上海聖約翰大學，一度回湖南衡陽船山大學任教。一九二六年留學美國，在哥倫比亞大學攻心理學，一九二七年獲碩士學位。旋赴德國柏林大學研究格式塔心理學，一九二八年重到美國，在加利福尼亞大學深造，一九三〇年獲哲學博士學位。隨即去英、法、德等國心理研究所進行心理學調查。留美期間，因兒童心理研究的成就，獲美國科學榮譽學會、心理學榮譽學會「金鑰匙」獎。一九三一年歸國任南京中央大學教授、心理學系主任、心理研究所所長等職，直到解放。一九四九年前還曾任中國心理學會、中國測驗學會、中國心理衛生協會、中國教育學會等學術機

構的理事。一九四九年任上海復旦大學教授、教育系主任。一九五二年任華東師範大學心理學教授，兼上海市心理學會副理事長。專著主要還有：《格式塔心理學原理》（一九三三年），《兒童心理學》（一九三六年），《變態心理學》（一九三四、一九四六年），《心理問題》（論文集，一九三九年），《軍事心理》（一九四六年）等等。《教育大辭典》第五卷中有傳記資料。

《教育心理學》分三篇，共二十三章，並有實驗附錄二十四項。

作者在「編者大意」中申明本書的觀點：就縱的方面看，可以稱爲相對的觀點（即不爲某派之片面觀所束縛）；就橫的方面看，分析與全體兩種觀點均予以重視，對於以前引起激烈爭辯之問題盡量並取適當的透視。內容之選擇有下述原則：兼顧理論與實用；擴大視綫範圍；注重特殊背景；擴充內容份量。

第一篇，教育心理問題及其基本研究工具。共七章。

闡述了心理學爲研究行爲發生與行爲發展之科學，其「目標在預測與控制人的行爲」，「以增進工作效率」、「增進人類幸福」。心理學在教育、工業、商業、醫學、軍事、政治等等方面均有廣闊的用途。

心理學與教育有密切的關係。根據賀林思電對教育情境的分析，教育過程涉及學習者、目標、課程、教師、技術及偶然活動等六個方面（因素）。每個因素都與心理學有關，各因素之間有複雜的關係，處理這些關係亦同心理學有關。這「足以表明心理學在整個教育中之位置」。要借助心理解決教育問題。

研究教育心理問題要用統計方法分析教育心理資料。教育心理測驗有：身體與感官之測驗；智慧測驗；教育測驗；人格測驗等。

第二篇，個別差異之分析。共六章。

認爲「因材施教爲教育中的一個中心問題。」各人不獨在身體品質上表現差異，就是在心理品質上亦不相同。心理品質指感覺、智慧、情緒及其他各種人格品質。測量表明：「品質上差異往往與常態次數分配頗相類似」，「品質上的差異範圍極爲闊大」。「最近二十年之研究資料可以表明，各人在發展上比較速率頗爲固定。」智慧與學業成績表現顯著的關係，不過教育的等級愈高，而此種相關則反愈低。此種相關係數在小學生中位於.60左右，在中學生位於.50左右，在大學生中位於.45左右。」

個別差異由多種原因造成。生長(成熟)是一個因素。成熟進程包含身體之發展，情緒與興趣之發展，智慧與推理能力之發展等三方面。資料表明，各方面的發展與年齡增長有關，但「在年齡相同的兒童中，生理品質之發展頗有差異」，在情緒與興趣發展和智慧與推理能力之發展方面亦類似。

個別差異與性別有關係。「倘若兩性在心理品質上果有差異，則此等差異必屬於分量而非屬於性質」。各種資料證明：「男女兩性在身體品質上之區別是顯而易見的，但在普通智慧測驗之結果中，我們不能發現一致的差異。就各種測驗之內容看來，男性在某些方面或較優於女性，而女性則在其他方面或較優於男性。兩性的測驗成績及其差異度常視所用測驗之性質而異。」

遺傳與環境對人有影響。根據智商固定性之研究、兄弟姐妹相似程度的研究、低能與瘋狂遺傳的研究、天才遺傳的研究與各種環境因素與心身狀況相關的研究，「給心理學一種最重要的觀點，遺傳因子在其整個發展進程中必須與其環境發生交互作用」。「我們不能將心理的現象或品質分爲純粹遺傳的與純粹學習的。從心理學的觀點看來，最重要的事實還是遺傳與環境的交互作用之進程，那就是發展的進程。」

天才與低能是智慧方面個別差異的極端表現。「小學中的天才兒童決不會超過百分之二」。處理不當，

他們容易養成懶惰、輕浮或惡作劇的習慣。對天才兒童，「我們現在尚不能確定一種最優良的方法」。但有些方面值得注意，如減少反覆練習的次數、教材要適合他們的興趣等。「天才兒童的教師必須智慧優越、知識豐富、無偏見、無迷信、無嫉妒，且深諳天才兒童的心理。」處理低能兒童的問題需視低能的程度而異。

個別差異集中反映在人格方面。人格是一個整個系統，而不純粹是各種人格品質相加而成之總和。如要瞭解或矯正一個人的人格，必須從他的行爲之基本現象着手。有些歐洲的心理學家將人格分爲一些類別，此等類別常稱爲「型」(types)。此類研究稱「型學」(typology or typenlehre)。其目的係在發現人類生活中的一些基本形式以解釋人格之全體。在分析了四種型學之後，作者引用了石登的一段話：「凡能注意到人格的多義性者便知道品格心理學者是對於人格之分型是有限制的。此等人格型之劃分，從某種觀點看來，或爲正確，但是觀點一旦改變，則人格之分類亦須因此而改變。因此，現代的型學者雖然企圖將某些人格型之劃分認爲唯一可靠的分類，而此種努力終歸於失敗。」並認爲，「由此可以瞭解各型學者之分類何以互有差異，因爲這種情形多半是由於各人所採取之觀點不同所致。」

第三篇，教學心理。共九章。

指出動機是學習的起點。動機有別於目的。動機實爲最初引起活動之刺激，目的是對於一種滿足動機的方法之符號的想象。一種目的之產生即爲動機與計劃之聯絡。意志是動機的另一名詞，意志堅强則動機有力。教育心理學將動機可分爲：由機體需要而生之動機，由自我被人侵犯而生之動機，根據社會基礎之動機，由思想與同情而生之動機。動機之間可能會有冲突。

教育心理學不但必須考慮客觀的動機，而且必須考慮主觀的動機。在教育工作中，不但不應忽視動機

之存在，並且必須知道如何利用動機。人類確能表現高尚的行爲，故人類對於非物質的事物之理想亦應予以考慮。理想是對於非常懸遠的目標之動機。

介紹學習的進程有四種主要的學說：制約說、復古說、試誤說和頓悟說。試誤說根據動物實驗提出了學習定律，「所謂學習定律往往不顧及研究者在發現此等定律時之實驗情境」，「此等定律必須加以改正」。「倘若心理學家或教師不去尋找固定的公律，而能採取相對的態度，則他們對於每種學習情景中之各種條件，如教材的性質、學習者的資格等等，將予以充分的注意。」領悟僅僅是知覺變化的一種，此種變化必須適合當時的需要始可稱爲領悟。領悟中含有試誤的進程。因此，「我們可以察見，試誤和領悟兩說均爲特殊的實驗情境之結果。」「格式塔心理學家多注意於初級解決方法之研究，而美國的心理學家則傾向於次級解決方法之研究。其結論之不同多由於此程度差異所致。」

學習的進程可用學習曲綫的形式來顯示。曲綫表明有速度遞減的現象，在一定階段會出現高原現象。學習的結果主要是記憶問題。記憶，廣義指過去經驗所產生的變化，狹義指能復憶。記憶的影響是經驗的遷移。支配記憶的條件有：「次數律」、「新近律」、「首先律」、「强度律」等。支配遷移的條件，各家說法不一，具有代表性者有：（一）共同分子說，（二）普遍化說，即首先發現各種情境中的共同分子、共同的關係，然後綜合爲一種原則以應用於各種情境中，這是「教學法中之機紐」；（三）需要共同說，需要與動機有關，根據美國教師一〇七五人之報告，動機問題在高中、初中及小學三個教育階段中皆佔有第一重要的位置。

學習的分類，多以學習的材料爲依據，可分爲下面四種：（一）知動的學習，（二）知覺的學習，（三）觀念

的學習，(四)情緒的學習。各種學習需有不同的條件，有不同的進程，需用不同的教法。以知覺學習爲例，知覺單元之形成爲許多條件所支配。外界的條件可分爲空間與時間二種；內部的條件，一是經驗或習慣；二是興趣或態度。知覺學習的進程係由輪廓而至細目，復由細目而至概念，再由概念而至特殊的對象。教學要按此進程進行。

學習之效率恒視學習之整個情境而定。此整個情境可分析爲下列各種因素：學習者之狀態，客觀環境之情形，教材之性質，教學之情形。

學科心理即指各種學科所包含之心理問題而言。其實各種學科之教學方法必須以心理原則爲根據，始能獲得最大的效果。

在學校生活中，存在着不少心理衛生方面的問題。在實施心理衛生計劃時，教師應注意的原則是：不可採取仇視或譏刺的態度；注意學生的精力之調節；注意於良好習慣之養成；注意於理性之培植；培植適當的社會精神與團體精神；尤其是應注意於危險性之符號(預兆)；注意於個別的情形；辨別各種行爲在嚴重性上之程度；並對於每個問題應當求其根本原因；應設法取消學生的卑遜情感；對於學生的秘密事件應當嚴守秘密。而學生本身尚應注意三項原則：適中原則；現實原則；該諧原則。

課程即爲教育進程中所用之教材，亦即學生所需學習的動作，所須獲得的知識及所需解決的問題。課程的內容常視教育的目標而定。現時的教育家編制課程依據如下方法：工作分析法；現時需要分析法；矯正訓練法；學生興趣之標準；專家的意見；和客觀的社會調查等。心理學在課程編制中的位置由下可見：課程中的活動必須與學習者的需要或動機相關聯；課程必須顧及學習者的優良品質之培養；課程組織必須以

心理學的原則爲根據，始能表現有效的次序。課程必須適合個別的差異，課程問題亦與教學問題具有密切關係。此等問題皆須按心理學的原則予以解決。

教師在教學中起着重要的作用，其工作分爲三類：教學的工作，評判的工作，訓導的工作。教學工作之基本原則：（一）教學方法必須適合個別的差異；（二）教學方法應注重指導學生如何發現一般有效的治學方法，並使他們能由特殊問題的練習察其共同原則。教師不但必須評判學生在學業成績上之優劣，而且必須評判學生的人格以爲訓導之根據。教師的訓導工作自應完全以心理衛生之原則爲根據。

高覺敷主編《中國心理學史》，將《教育心理學》列爲蕭孝嶸的主要著作之一，指出他「結合教學所進行的心理學研究，着重心理學的應用，他對我國心理科學作出了較大的貢獻。」（馬文駒）

閱讀心理·漢字問題

〔現代〕艾偉

《閱讀心理·漢字問題》，一卷。艾偉著。一九四八年中華書局初版。

艾偉（一八九一——一九五五），字險舟，湖北江陵人。早年就學於上海聖約翰大學理科，後赴美留學，一九二二年獲哥倫比亞大學碩士學位，一九二五後獲華盛頓大學哲學博士學位。歸國後歷任東南大學、大

夏大學等校教授、南京中央大學教育系主任、教育學院院長、師範學院院長等職。一九三二年任倫敦大學統計學研究員，曾在法、德、奧、意等國作短期的考察。一九四六年出席澳洲新教育國際會議，一九四七年以教育部部聘教授身份，在北京師範大學、中山大學研究院等地巡回講學。一九五一年在臺灣擔任測驗學會理事長，一九五五年病逝於臺灣新竹。著作甚豐，主要有《兒童心理學綱要》，《初級教育心理學》，《高級統計學》，《教育心理實驗》和《教育心理學論叢》，《教育心理學》，《教育心理學大觀》，《小學兒童能力測量》，《閱讀心理·國語問題》和《閱讀心理·漢字問題》等。

《閱讀心理·漢字問題》爲其代表作。他在《自序》中說：「漢字問題至爲重大，蓋基本教育之推進有待於漢字問題之解決」，漢字問題滿意解決後，使「文盲能加速掃除」，「可進而求一般知識之增進」，可使「各地文化水準逐漸提高」。心理學家從事於漢字的研究，已有三十年，在「最近二十五年中對漢字問題之心理探討，雖不敢云鍥而不舍，然實較多費工夫」，做了大量的實驗，參與實驗和測驗的對象有「數千學子」，幫助做實驗的也有數十人，對字形問題，漢字橫直排列之比較實驗，對漢字測驗的編輯、實施與統計，詞匯分析等作了大量實驗研究，才「發現事實，略窺門徑」，「獲得最終之結果，使漢字問題得一滿意之解決。

《閱讀心理·漢字問題》共九章：第一章，字形研究；第二章，字量問題；第三章，識字測量；第四章，詞匯研究；第五章，音義分析；第六章，簡化問題；第七章，排列問題；第八章，書法研究；第九章，全書總結。

《總結》中說：「關於漢字問題「以爲其因素有六，即字形，字聲，字義，字之常用與否，造字原則及兒童需要」。「前四者吾人於實驗中略有所知，而後二者則尚須探討」。歸納全書，艾偉在漢字心理學實驗研究上主要成就爲：

一、識字心理。指出「漢字分形、聲、義三部份。所謂識字者謂見形而知聲、義，聞聲而知義、形也」。「以形爲刺激須能引起聲、義二反應，以聲爲刺激須能引起形、義二反應」。「夫形、聲、義相互間之關係既極復雜，故因形而引起聲義，決非單字記憶之實驗所能解決。必也連字成詞，連詞成句，使讀之，然後考察其於形也，義也，聲也，孰已完全領悟，孰須再事學習？而形、聲、義三者又各自有難易，……不可不一一考察之也」。

書中記述一九二三至一九二四兩年間，作者在美國華盛頓城舉行此種考察和實驗。被試者達二百人，在「觀察字形」方面，實驗結果是：「容易觀察之字，其筆畫爲一與十之間，筆畫在十一至十五之間，有易觀察者，亦有難者，視其字形之組織以爲定，設有一字共筆畫數在十三或以上，爲左右偏旁所組織而成，若其任何偏旁之筆畫數超過其他偏旁在十以上者（如劉、亂等字），此種組織之字形，觀察非常困難；若一字之筆劃在十數以上，而分爲三、四部，由斜綫，曲綫所組織而成（如疑、殺等字），此種字之觀察，亦感困難；若字之一部分，類似其他字之一部份，爲觀察者曾經經驗者，此字寫出之時，容易筆誤，且此種臆定頗難改正；字形合攏如田，口，日，目等字者容易觀察；字形由橫直綫組織而成，如罪，華等字者，若其筆畫數不過十五，觀察亦易；若字之筆劃，兩方相稱，如開、罪等字者，其觀察易覺容易。」由此可見「簡化漢字」的迫切性。

在字形、字聲、字義三者聯結方面實驗得到的結果爲：「在學習歷程中，形義與形聲兩縮結同時組織；若縮結組成以後，當即與以實驗，此種方成熟之形義、形聲兩縮結，其强弱無所差別，若經兩星期之不用而後試驗，則形義縮結較形聲縮結耐久多矣；字形經解釋後，所組之縮結，爲暫時計，或永久計，均較字形不釋者爲强而耐久，且此耐久力相差之巨，在三倍左右；用釋字法，不但形義縮結强而耐久，即形聲縮結亦較不

釋者爲强而耐久，學習以後，經長時間（三四個月）之不用，至再受刺激時，尚能分別字之已釋與未釋兩類……（按兩者成績之比較，爲百分之六十八與百分之三十八）；綰結之弱者，經長久時間之不用，形聲方面先形解體，而形義方面尚餘四分之一强；形聲綰結消滅以後，形義綰結尚有存在者，惟其反應有正有誤；形義綰結消滅以後，形聲綰結即無反應，無論其正誤與否。」這項研究說明了學習漢字也要反對「死記硬背」，而根據漢字中形聲字佔絕大多數，在字形的偏旁部首，基本結構中，已經形象地顯示了字義信息這一特點，進行教與學，方能事半功倍。

根據上述實驗，作者提出識字教學的六項原則：「一、在教本之首五課至十課中，各字之筆劃數須在一與十之間；二、關於生字之介紹，在可能範圍之內，應取偏旁相同者；三、生字介紹以後，應有再見之機會，其次數之分配，應使其均勻，或比較均勻；四、介紹生字之時，對於各字之字形，須加以極簡單且極明了之解釋；五、字形相似或字聲相同之字，須使學生特別注意，以免聯念錯誤；六、在始業時，或在第一學期中，應測驗初學者之字形觀察力，若在默寫時，發現其誤點，須使之練習純熟，以免一誤再誤。」此六項原則是以科學事實爲依據的，事隔半個世紀，仍保持其正確性。艾偉在學習理論上，則傾向於「聯想——行爲主義。」

二、常用字匯。作者闡述常用字匯的重要及其功用，說：「吾人日常生活中，無論爲看報、讀書或作文，其最低限度究需若干字？其所需者，究爲何種字？用處最大最多最急者爲何種字？用處最小最少最緩者爲何種字？此在國語閱讀上首先應解決之問題。」常用字匯的取得「是以客觀之態度，科學之方法，將日常生活中無論說話、讀書、寫字、作文各方面所應用之字，作一搜集、分析、歸納、統計、以及比較之工夫，求出一種有條理、有層次、有系統、有目的之排列，使國語教材之編制上，或國語教學之改進上，可以獲得一種科

學之根據與有價值之參考。」書中敘述了一九三一年，艾偉指導周祖訓君分析初小國語字量，用「新時代」、「新主義」、「新中華」、「新課程」及「基本」五種教科書共約二十萬字的材料，其一部份結果經用精細統計方法整理，結果爲：初小八册總生字量，五種版本統計總平均爲二千三百四十六字。

三、漢字測驗。作者於一九三一年開始編制「漢字測驗」，參考張耀翔的「漢字測驗」法，在字音字義兩方面編制時作了改進。一九三二年他指導鄭渭川君和費景湖女士在南京、杭州兩地測驗。共測得中小學二十九校，九十二班，二千五百八十人，內分小學五、六年級上下兩學期三十四班，一千〇五十人，初中一、二、三級下學期二十八個班，一千三百八十二人，及高一、二、三級下學期三十班，一千一百八十三人。通過測驗建立了「各級識字成績常模表」。根據「漢字測驗結果，對九十五個測驗用字，逐一進行音義分析，「音成績好的原因：因常用而能自記；藉偏旁以得聲；藉部份相同而得聲。音成績不好的原因：偏旁之誤；因字形而誤讀字音；平日讀音不正確。義成績好的原因是就應用方面下定義。義成績不好的原因：在形聲字中藉偏旁而猜義頗不容易；字極平常而其定義並不平常；聯想錯誤；不常見之字或見其形而不易聯想其義之字；字形認識有誤」。

四、漢字簡化。我國文字是一種單音字，筆畫多，書寫困難，「乃一種不適用之符號，爲學術上及教育上之大障礙」，所以改革漢字迫在眉睫。作者提倡漢字簡化。根據其字形心理學研究提出了六項原則：（一）避免形狀極其相似之簡體字；（二）多用橫直綫及相稱之筆畫，少用斜綫及曲綫之筆畫；（三）兩偏旁之筆畫數比率不宜相差過遠；（四）在可能範圍內設法顧到六書條例或造字時之原意；（五）形聲字中藉偏旁而得聲者應避免例外；（六）少造形義毫無關聯之簡體字」。

本書集中反映了艾偉漢字心理實驗研究的特色：（一）選題切事中國實際，直接從中國兒童學習國語科中探索學習規律。（二）取樣衆多，代表性廣。如一九三二年在南京、杭州兩地的「漢字測驗」。（三）分析精細、統計準確。在第五章音義分析中，艾偉對漢字測量表第一類九十五字所得結果，逐一進行精細分析。在「小學初級國語教科書各部各册生字數比較表中，不僅統計全册生字數，每課平均數，而且統計兩極差、標準差。（四）博採衆長，獨立思考。書中不僅充分引證著名的心理學家陳鶴琴、張耀翔、章益、劉廷芳、周先庚、蔡樂生、杜佐周、沈有乾、陸志韋等專家的成果，而且對青年學者陳漢標、龔啓昌、楊繼本、蔣一泉等的研究結果與方法也都逐一介紹，在此基礎上提出了自己的實驗設計與獨到見解。

《漢字問題》受到心理學界好評，如高覺敷主編的《中國心理學史》評論：「艾偉畢生工作集中於學科心理，尤其是語文科學習心理的研究。他對漢字的研究始於一九二三年，積二十五年研究成果於《漢字問題》專著，對提高漢字學習效能，推動漢字簡化以及漢字由直排改爲橫排等，均作出重要貢獻。」燕國材、朱永新著《現代視野內的中國教育心理觀》也說：「他在教育心理方面的貢獻主要集中於學科心理，尤其是語文科學習心理的研究。他的漢字心理研究，對於推動漢字簡化和由直排改爲橫排起了重要作用。」「他是在學科心理研究方面最具深度和廣度的心理學家。」（馬文駒）

向傳統教育挑戰——學習心理學講話

〔現代〕林漢達

《向傳統教育挑戰——學習心理學講話》，林漢達編著。世界書局一九四一年初版，一九四九年第五版，一九八八年十月上海書店影印出版。原版由韋懋作序（一九四一年一月），影印版由劉佛年寫重版前言（一九八七年十二月）。

林漢達（一九〇〇——一九七二），浙江鎮海人。一九二四年畢業於之江大學。曾當過小學和中學教師。一九三七年任上海世界書局英語編輯主任、出版部部長，一九三七年赴美國，一九三九年在美國科羅拉多州大學研究院獲博士學位。一九三九年任之江大學英語教授、教育系主任、教務長，一九四六年在大連解放區任關東文化協會理事長，一九四七年任遼寧省教育廳廳長兼遼北學院副院長，一九四九年任北京燕京大學教授、教務長，一九五〇年任教育部社會教育司司長兼燕京大學教務長，一九五二年任中央掃盲委員會副主任，一九五四年起任教育部副部長。一九五九年調文字改革委員會，任文字改革委員會編審。曾當選爲第一、二、三屆全國人大代表，歷任中國民主促進會的常務委員。主要著作還有《西洋教育史講話》、《上下五千年》（香港出版時改名爲《龍的故事》），《標準初中英語課本》和《標準高中英語課本》（各三册）等。

作者在《代序》中申明：「本書具有雙重意義：一方面是「向傳統教育挑戰」，一方面是「學習心理學講話」。本書所討論的要點可分爲三大類：急須破除的迷信問題，教育上各執一辭的問題，心理學習上一般的問題」。本書共二十講。研究方法是：「先在日常生活中抓住一個重要的問題，再由這個問題引出學習心理學的原理來，然後以觀察和實驗爲根據去批評那個原理，最後才提出解決問題的辦法」。

一、我國教育上有些迷信急須破除，如形式訓練說，學習的遷移，練習律與聯結說，文字教育和反民主的學說等。其中有的是中華土產，有的卻是過時的舶來品。

我國一直認爲教育便是識字，其實，「僅僅識字讀書不得算是教育」，「教員不應單單「教書」，還該指導學生追求學問」，「課程應多注重內容，少鋪張形式，「文字是研究學問的工具，而非學習的本身（除非你專門研究文字學）」。以官能心理學爲基礎的訓練說使我國教育重訓練的形式而非學科的內容，「官能心理學既不合科學，形式訓練說又不成立，則我們不得不反對借名爲訓練腦筋的教育。我們須提倡使兒童有興趣，使他們的經驗更有意義，即合於生活的教育」。練習律與聯結說強調反覆練習，使學生處於被動地位，而「若不設法提高理解的學習，來替代強記的學習，以活的、動的、前進的教育，來替代死的、靜的、保守的教育，則人民的思想難以解放，我們的文化難免落後」。值得注意的是，「有人從美國販來了一些反民主的學說……最主要的有遺傳，有本能，有個性差別，有智力恒定等等強辭奪理的臆說。有些教育家和心理學家戴着科學的面具，不惜曲解實驗，爲特殊階級作辯護」。

二、教育上各執一辭的一些問題要澄清，如遺傳與環境，興趣與努力，試誤與洞悟，嘉許與譴責，工作、疲勞與休息，陰風昧生(Information)與創造的思想等。

「教育上有許多問題是兩方面的，而這兩方面卻組成同一的事物。歷來的教育家卻各執一辭爭論不休，實則都上了二元論的大當」。「教育家而迷於遺傳，以個人的成敗爲先天所決定，簡直等於在打自己的嘴。因爲「人非生而知之」，教育才有地位，環境可以改造個人，教育才有意義。」「興趣與努力是有連環性的，興趣生努力，努力生興趣。要爭論誰先誰後，等於討論雞生蛋、蛋生雞一樣的無謂。」「試誤」是延長的「洞悟」，「洞悟」是縮短的「試誤」。「試誤」的學習並不是「瞎撞」，其中也有理解的成分，「洞悟」的學習亦不是突然的福至心靈」，其間亦「試誤」的過程。他還認爲：「對於聰明的兒童，譴責比嘉許更爲有效；對於愚鈍的兒童，則嘉許比譴責更爲有效。」

我們須把工作、疲勞和休息，視爲相互錯綜的行爲和狀態，卻不應把它分割起來，硬使之各自獨立。在中國歷來不注重思想，今日的學校教育又偏於「陰風味生」(知識的積聚)，因此，以目前的需要而論，我們非鼓勵「如何思想」不可。

三、心理學習上一般的問題。主要有：學習的動機；學習的誘因；學習的技術；人格的發展；成人的學習心理；學習的理論。

動機引起學習的行爲，學習得到成功的愉快，又引起新的動機，這樣循環發展，引導學習進入高級階段。所以，「課程的分配，技能的指導，學習的興趣，進展情形的自覺，以及成功的滿意，都是引起動機，維持動機的刺激，這種種刺激都能提高學習的效率」。必須指出：「功課的難度不可與學習者的進步程度相差太遠。學生的洞悟不足應付所指定的目的，則其學習的效率必致減少。」

凡事在進行時，自己知道進展的情況和結果，便叫做「理智的誘因」；以教學爲目標的考問、測驗和考

試，是一種理智的誘因，所以是值得提倡的。但傳統的「例行公事」或突然襲擊測驗和考試應加改良：每次測驗須使學生知道其所得的成績，考問或測驗須約定時間，考試的題目須有價值。

獎懲是「情緒的誘因」，有利亦有弊。懲罰能引起兒童不良的情緒，「內傾者」因屢受懲罰，會變成膽怯、怕羞、自卑、以及自暴自棄，養成奴隸性。「外傾者」因屢受懲罰，變成倔强、頑皮、恨怒、存心報復，以及做出種種反社會的疾世行爲。懲罰只禁止兒童的某種行爲，而不能抑制該行爲的動機。歷來的實驗，都證明稱贊比譴責更爲有效。

競爭是「社會的誘因」。不論年紀大小，不論男女，不論智力高低，凡有競爭的工作，其效率總比沒有競爭的工作高些。而且對於年紀輕的，智力低的人影響更大。只以名譽爲重的競爭者是社會的誘因。由物質的獎賞進而爲社會的嘉許是人類行爲的一大進步。

學習的方法常隨所學習的材料而不同。學習可分四種：技巧的獲得，知識的獲得，材料的領悟，問題的解決。各類學習有不同的特點：技巧的獲得，「以純熟爲貴」；知識的獲得，「以記憶爲貴」，「必須着重强記」；材料的理解，「以理解爲貴」；問題的解決，「以思考爲貴」。

各類學習都需先有學習的準備，包括環境的準備和心理的準備。在環境方面，書室要整潔幽靜，文具書籍要有一定的地方。心理方面，要集中注意力，學習要有計劃地進行。

適用於各種學習的一般學習技術至少包括下列四項：一是學習的動機，二是復習，三是學習的速度，四是倒攝抑制的防止（防止第二種學習干涉第一種學習）。

各種學習還有其特殊的學習技術。

强記的學習技術最主要的有：聯想法，回憶法，材料分配法，過度學習法。理解的學習技術有：貫通全部，認清觀點，摘錄要點，查究術語，隨時應用。

思考技術的訓練方法有：引起好奇心，給予適宜的暗示，貫通經驗，慎用邏輯，發展語言經驗，慢下斷語，需要相當的阻力。解答難題可以應用杜威的「五步法」。

教育家與哲學家在研究學習的程序時，常想發現學習的理論。其中最有勢力是三派，即聯結主義者的試誤說、行爲主義的制約反應說和「格式塔」心理學派的洞悟說。那知學習是多方面的，學習的程序又很複雜，所以要用一種理論來包括多方面的學習和複雜的程序，難免顧到了頭，顧不了腳。「照各種的實驗看來，試誤是原始的學習，制約反射是進一步的學習，而洞悟是最高級的學習」。「人類似應多注重洞悟的學習。」

韋懋在本書《序》中指出：本書的「目的在攻擊傳統式的教學法，是一部極有價值的著作。他以幽默的態度，生動的筆調，深刻的見解與透徹的討論，揭露傳統式的教學法的缺點。」

劉佛年在本書《重版前言》中認爲：「這部書有一個極鮮明的特點，戰鬥性很强，學術性也很强，可以說是戰鬥性與學術性緊密結合的一個範例」。（馬文駒）

兒童心理學

〔現代〕黃翼

《兒童心理學》，黃翼編著，正中書局印行，一九四一年一月渝初版，一九四七年六月滬六版。

黃翼（一九〇三——一九四四），字羽儀，福建省廈門市人。中國現代心理學家。一九二四年畢業於北京清華學堂，一九二五年赴美留學，先後在斯坦福大學、耶魯大學專攻心理學，從格賽爾學習兒童心理學，一九三〇年獲哲學博士學位。又曾在斯密士學院從格式塔派心理學家考夫卡教授進行心理實驗工作，他的心理學觀點傾向於格式塔學派。一九三〇年歸國任浙江大學心理學教授，講授兒童心理學、教育心理學、實驗心量學和變態心理學等課程。抗戰期間，隨浙江大學內遷，在貴州貧病交加，壯年早逝，享年僅四十一歲。在國內出版的著作還有：《心理學》（合編，一九三三）；《神仙故事與兒童心理》（一九三六）；《兒童繪畫之心理》（一九三八）；《兒童心理學》（一九四二）；《兒童訓導論叢》（一九四八）。發表於國外的有《兒童物理因果概念》、《知覺外物體積重量》等專題報告。《教育大辭典》第五卷中有傳記資料。

作者在《編著旨趣》中稱此書編著時有四種希望：要能夠代表現在科學的兒童心理學的概要；要能夠幫助讀者了解真正的兒童，在教育上有實用；要淺近易懂，適合中學程度而未習過其他心理學的讀者的能

力，要適合部頒幼稚師範課程標準，可作教本之用。全書共十六章，主要講述以下三問題：

一、兒童心理學的一般問題

「兒童心理學是研究個人行爲的發展歷程的科學」，「是兒童教育的基礎」。「科學的兒童心理學發生於十九世紀下半，於今不過數十年。」發源於奧國、德國，漸漸傳播到英法美各國。我國的兒童心理學原係歐美傳來，近幾年來各處學校也頗有一些獨立的研究。研究兒童心理學最基本最重要的是實地觀察兒童的行爲。只用間接手續得所需的材料，雖不能避免，但未免隔膜一層。個案法以一個兒童爲對象，系統地收集關於他的一切材料，希望瞭解他的整個性格行爲，以及造成這種性格行爲的條件。

二、兒童心理發展的原則

遺傳和環境是發展的條件。「我們一切具體的構造或行爲，都是遺傳的因素和環境的因素會合產生。專靠遺傳或專靠環境而成的構造或行爲，是不可能的。」每個兒童的遺傳在受胎時已經決定，非教育者所能影響，教育所能辦到是是控制他的環境。但遺傳的重要也不可忽略。

生長和學習是發展的方式。生長和學習，同進進行。生長的行爲不免受經驗(學習)的影響，學習更需有生長做它的基礎。教育者的責任是供給最好的機會讓兒童充分生長。教材要適合兒童的成熟程度，不可一味要提高程度。生長的歷程要依賴經驗練習的扶助。

發展的要素是集中的分化。由簡單一律變成複雜而有各種互異的部份；由籠統混和變成劃分專司；由模糊空泛變成明確有條理。同時各部份合作於集中的統御之下，全體是統一而完整的。

發展的速率是先快後慢的。一個時期有一個時期發展的焦點。

發展的歷程受種種因素的支配，各人所受的遺傳和環境的條件各各不同，因而產生個別的差異。

三、兒童心理的發展「本沒有一個個截然的段落」，爲研究的便利勉强可分爲胚胎期、兒童期（自誕生至性機能成熟，可細分爲前兒童期和後兒童期）和青年期。但本書最詳及的是六七歲以前的「前兒童期」，小學時期也相當注意，青年期則從略。

（一）游戲行爲的進展。嬰兒期的游戲，主要是運動自己的身體和擺弄物件，幼兒學校的兒童，極大部分的時間是以物爲戲，有的游戲是幻想的、模仿的。游戲是兒童發展的主要途徑。舊時有「勤有功，戲無益」的思想，徹底錯誤。幼稚園要使兒童在適宜的環境下享受自由游戲作業的機會。

（二）動作的發展。直立、走路和用手是嬰兒期一年中獲得的。幼兒什麼事都喜歡學做，不會做的事也搶着要做。教育者應當利用這種興趣，盡量讓他得到充分的練習，一面發展做事的能力，一面養成獨立自信的美德。

（三）知覺的發展。每個人知覺的內容，是很長久的發展歷程的產品。我們對於一個事物，所得的印象如何，是合符着我們的成熟程度和經驗知識如何而定的。知覺的發展是從具體的、整個的，有意義的，進到分析的、抽象的、片面的。「幼兒期是獲得實際知覺的時期，語言文字的教育，應該從緩。假如符號的學習開始過早，勢必不免奪了實際知覺的機會，反而有害無益。」

（四）語言的發展。兒童語言發展的主要時期是在學齡之前。到了四五歲時，大致可稱完畢。其發展的歷程有五個時期：預備期：發音游戲和瞭解語言（一歲以內），第一期：真正語言的開始，單字句（一歲至一歲半），第二期：有意的學習，多字句（一歲至兩歲）：第三期：文法和句類的分化（二歲至二歲半），我

國的文法，和歐西語言，迥不相同。這一階段的發展歷程如何，大有研究的價值。」第四期：復句和好問（二歲半以後）。語言能力和普通智力很有關係：智力高的兒童，語言的能力也有較高的趨勢。女孩說話的能力比男孩子高些。父母的教育職業，家庭的社會地位和經濟狀況，和兒童語言也大有關係。「成人的責任，只在於供給良好的語言環境。」

（五）智慧的發展。智慧是心理活動的一般效率，特別是思想和學習的效率。智慧不是知識：知識是學習經驗的結果；智慧是獲得知識和利用知識的能力。「智慧發展的起點，或是在初生時，或是在受胎時，或是在這兩者之間。」「智慧發展停止的年齡，用各種測驗所得的結果各各不同，大概在十五歲至二十歲之間，最好的估量，可說是十八歲」。智慧發展全程速率是變通的。「智慧將近成熟時，發展速率漸減，這是大家公認的。」「至於發展的初段中段情況如何，意見有分歧，但十歲十一歲以前，發展速率，高於十歲十一歲以後，似乎可以認爲是成立的結論」。智慧發展方面有明顯的個別差別，因此，「在現在班級制度之下，如何使教育適合個人的能力，是一個大問題」；「兒童學業的計劃，應該根據智慧的情形，加以適當的指導」。

（六）社會行爲的發展。初生兒是沒有社會行爲的。但別人不斷地供給他社會的刺激，尤其是母親周至親密的愛護，使他很快開始社會化。三四個月的嬰兒，對於母親的態度和對於別人，顯然不同。一歲至三歲爲模倣的社會化時期，幼兒和別人的關係，日益繁復而深切。他學會了語言這一社交的利器。同時並行不悖的是個性的發展，認識了人己的區別，有了「我」的自覺。「幼兒只有個人的關係而無團體的概念。」「瞭解團體的實在性，覺得自己是其中的一分子，要到小學時期才有」。幼兒的社會性是與年齡具進的。年齡越大，孤獨的就越少。三歲以後，漸多分工合作的游戲，可以各人做不同的事而互相關照。社會性在小學時期得

到充分的發展。群體的生活對於學童是一種絕對的需要。爲團體的利益或規律，犧牲個人的便利，是辦得到的。小學兒童的游戲，已由合作的更進爲競賽的。

（七）情緒的發展。初生兒的情緒，是很籠統不分的，可以辨別的樣式，極爲有限。各種可辨識的情緒表現，是逐漸分化的結果。兒童年齡和發展程度不同，同樣情境所引起的情緒，可以迥不相同。反之，引起同樣情緒的情境，也隨着發展情形而改變。情緒反應的方式亦是演進的，由散漫的表情，進而爲有效的適應。我們因爲經驗的結果，對於種種人物情事，養成一些發生某種情緒反應的傾向，心理學稱之爲「情感」(Sentiments)。情感是支配吾人行爲的重要因素。兒童訓練的一個主要目標，就在於培養適宜良好的情緒的態度。

（八）需欲的發展與控制。初生兒的需欲只有生理的需要。嬰兒期，其他的需欲及時地發生了，極顯著的是知覺動作試驗的衝動，另一種是社會的興趣。幼兒期的需欲，關於事物的興趣，由自覺的試驗，進而爲理智的好奇，好問、好動，主要的發展當推自尊心之蓬勃發展和社會需求之日益複雜。總之，「兒童需欲的演進，可以說是由保持個體生存(生理、安全)，經過發展個體的能力地位(試驗、好奇、自尊)，而進於適應社會和增進人群的利益(生殖、道德)。再簡單一句話，是由『生物的』逐漸『社會化』。兒童行爲起初是『非道德的』。高級的行爲，不是受一時一種生物冲動的專制，而是社會化、理智化，受整個有組織的人格的支配的。」

（九）道德的發展。道德的發展有兩方面：一是道德觀念的形成，一是實際行爲的道德化。幼童在最初區分好壞，總是以大人的命令或賞罰爲標準，或根據行爲所產生的偶然結果作出判斷。理性的瞭解，是道德的必要條件，盲從不是真正的道德。兒童行爲的道德化是從「因爲經驗結果的利害而改變的行爲」至「以別

人的贊許責怪爲動機的行爲」達「以道德的理想爲標準，相對地不受他人意見的直接影響的行爲。」成人和較大的兒童，愛惜名譽的心和道德的情感，已有相當的發達，而原始的需欲，仍舊保持强固的勢力，於是不免發生「心理的或內心的冲突」。

尋常所謂「德育」，常常只知顧到一面，專要兒童接受社會的道德標準，盡力遵守，而不知顧兒童自己的需欲情緒和心理健康的原則。尤其是學校中所謂「訓育」，常常只是藉懲罰的方法來維持紀律，執行規則，只是消極的裁制而已，連德育都說不上。心理衛生的基本目標是積極的，要根據學理的指示，施行適當的訓練，培養良好的習慣態度，完成健美的性格。

科學的兒童訓導的根本原則是：瞭解個別兒童個別問題的心理的真相。

燕國材主編：《中國心理學史資料選編》(第四卷)認爲：黃翼「編著了解放前我國最好的一本兒童心理學教科書」。（馬文駒）

社會心理學

〔現代〕孫本文

《社會心理學》，上下册。孫本文著。一九四六年上海商務印書局初版，一九八六年臺灣商務印書館第

八版。

孫本文（一八九一——一九七九），字時哲，江蘇吳縣人。一九一八年畢業於北京大學社會學系。一九二一年赴美留學，一九二二年獲美國伊利諾大學碩士學位，一九二五年獲紐約大學博士學位。歸國後在復旦公學任教社會學。一九二八年起，在南京中央大學任教社會學、社會心理學、社會問題等課程，兼任社會學系主任和中國社會學社理事長。曾任上海暨南大學社會學教授，南京中央大學教育學院院長，國民政府教育部高等教育司司長等職。中華人民共和國成立後，任南京大學教授。主要著作有：《社會學上之文化論》（一九二七），《社會變遷》（一九二九），《社會的文化基礎》（一九二九），《社會學領域》（一九二九），《社會學大綱》（一九三一），《現代社會學派》（一九三三），《社會學原理》（一九三五），《現代中國社會問題》（一九四二），《近代社會學發展史》（一九四七），《現代社會科學趨勢》（一九四八）等。

《社會心理學》是我國第一本大學的社會心理學教科書，係作者一九二六年後在大學講學時，搜集國內外有關社會心理學研究資料，歷時近二十年始成，一九四六年出版。

「自序」寫於一九四五年八月十三日，作者認爲「社會心理學研究個人在社會中的行爲，或社會中個人的行爲」。基本原則有五：（一）個人爲滿足需要調適環境始表現種種活動，（二）個人的需要願望與一般行爲趨向，都是在特殊社會中養成，而且在特殊社會中表現，（三）個人在社會中行爲的表現，是受個人需要願望的推動與人格物質的限制，並爲當時社會情境所制約，（四）社會情境是從心理與文化兩方面影響於人的行爲，無論個人人格的形成與行爲特質臨時的表現，都不外受社會情境中心理或文化的影響，（五）個人行爲，尤其是偉人的行爲，大可影響於當時的社會情境，並領導社會較永久的變遷與進步。全書六編三十章，

書後附錄五種。

第一編緒論，分五章，概述社會心理學的目的、對象、範圍、問題及源流和派別。關於社會心理的思想起源甚古，但專門研究的歷史甚短，至作者成書時不過三十餘年。社會心理學介於社會學和心理學之間，是社會學的一個重要部門，也是心理學的重要分支，又有別於社會學和心理學。社會學以整個社會爲其研究單位，研究社會行爲，而社會心理學研究社會中的個人行爲。心理學研究個人在各種環境中的行爲，而社會心理學研究個人在社會中的行爲。社會心理學以個人在社會中的行爲爲研究對象，着眼於社會中的個人，以社會和個人間相互關係與影響爲研究的範圍。因而也可稱之爲「個人社會學」或「心理社會學」。社會心理學是以社會學和心理學爲基礎的科學。現代社會心理學可分爲兩大派，即系統社會心理學與實驗社會心理學，「但已有漸趨一致之勢」。社會心理學的發展有待於社會學家和心理學的共同努力。研究社會心理學，在理論上「要瞭解社會心理的真相」，在實用方面則「要瞭解如何指導和控制社會心理的途徑」。

第二編行爲的基礎與型式，共五章，「從社會的立場」概述行爲主義關於個人行爲的觀點，「社會心理學上的基礎知識」在於此。行爲以「反射弧」及其生理機制，爲生理基礎，行爲可分爲反射行爲、習慣行爲和理智的行爲三級。行爲的發生有其環境基礎，其中有物質基礎和社會基礎。行爲的社會基礎指的是人的行爲得以發生的文化環境和心理環境。「假如我們沒有這類環境的基礎，人類行爲根本是不可能的，不然也只限於動物性的行爲而已」。行爲可分爲非學習的行爲型式和學習的行爲型式。學習的行爲是人類行爲最重要的型式。學習型式按其性質可分爲肢體的學習行爲、語言的學習行爲和情緒的學習行爲。三類學習性質是不同的，但學習的原理是一致的。「從社會心理不看來，學習的重要原理有三：就是制約反應原理、反應整

合原理、及嘗試成功原理」。根據行爲主義的觀點，「意識就是伴着行爲的個人覺知，是行爲的一方面，一特徵。我們相信，任何行爲似乎都有意識的相伴，不過伴着行爲的意識的成份，有多少的不同」。意識是集中的行爲是「注意」，意識最分散的行爲爲「無意識」。意識涉及認識、情感和意志等幾個重要方面。社會心理學特別關注社會意識。「社會意識就是個人對於社會關係與社會行爲的覺知。」這種覺知亦必隨伴行爲而發生。

第三、四編，敘述社會對於個人行爲的影響，共十三章。首先是心理的社會環境的影響。「心理的社會環境包括人們一切臨時表現的主觀的流動的行爲，無論是個人的或集體的，內在的或外表的。這種由人所表現的行爲或行爲的趨向，都有影響於在這環境中生活的人的可能」。第一方面是個人方面的，如態度、意見、成見等。「態度是一種未發表的內在的行爲」，可以使人對某種對象產生向心或離心的行爲傾向。向心的趨勢表現爲願望。願望可以成爲一種推動的力量。意見是「用言語發表出來的態度」，但並不能完全表明態度，只是用言語發表的對事件的判斷，它對人行爲有很大的影響。「人因某種先入之見的束縛，只注意某些方面而忽視其他方面，在行爲上表現出一種比較固定的傾向」，就是「成見」了。社會成見，如種族、民族、宗教、階級和習俗方面的成見，對個人行爲有很强的制約性。第二方面是集體行爲方面的，如輿論、謠言、群衆行爲等。輿論是「社會上衆人對於一種有爭論的重要事故所表示的有力量的共同意見」。「謠言是社會上流傳失真或傳聞未實之言，亦稱無根之言」。群衆在社會心理學里是指「人類各種集團中的一種」，是有共同的對象，共同的興趣，在同時暫時集合起來的一群人。群衆行爲對其中人員的行爲有制約作用。第三方面是其他的社會刺激，如團體活動及競爭等。這三方面都對個人行爲產生影響。

其次是文化的社會環境的影響。「文化的社會環境包括一切人所造或利用的事物，無論其爲有形具體的實物如工具武器之類，或無形抽象的行爲規則如制度風俗之類，都是外界的客觀存在而爲社會所公認者。」個人身處其中，無時無地不受文化的影響。在文化的社會環境里，值得特別注意的是風俗與時尚、道德與法律、宗教等。

社會環境對個人的影響具體表現爲人格的形成。人格是個人行爲統一的定型。「所以人格發展與研究，爲社會心理學中一重要部份」。「人格在活動中形成，在活動中發展，人格特質又在活動中表現」。

該書敘述社會環境制約個人行爲的重要法則有三：暗示、宣傳和教育。「凡任何人的行爲或行爲的結果，引起他人無批評很迅速的行爲，這種過程稱爲暗示」。暗示可以引起或養成新的態度，可以引起人的舊態度，可以加强人的舊態度，也可以改造人的舊態度。「宣傳就是有意的把某種意見態度情緒以及風俗信仰傳佈於社會的一種努力，其傳佈的目的，不一定爲外人所明了。」宣傳可以應用於社會生活的各方面各部門，要按照宣傳的原理的規劃，運用宣傳的技術和社會心理提高宣傳的效果。國家要統制宣傳工具，防範不純正與不正當的宣傳。「社會環境制約個人行爲最徹底最普遍而又最理智的法則，莫過於教育」。教育可扶植個人自立，傳遞思想文化，造就社會成員與敦促社會進步。

第五編，個人行爲對於社會的影響，共五章。偉人與領導人物的個人行爲對社會有很大的影響，可以轉移社會風氣、革新社會制度、增進人類知識、改進人生態度、改良生活技術和安定社會秩序。但一般的人對社會亦有影響作用，可以起到供應需要、傳佈文化、累積遺產和維持秩序的作用。

個人對於社會環境調適有三個目的：維持人格的完整、滿足人生的需要和平衡人我的關係。調適的方

法很多，諸如順應、同化、合作、克制、統御、轉變、引導、奮鬥、自慰、彌補、謙退等。

第六編，社會心理學的應用，共二章。研究社會心理學的一個重要目的是將理論研究的成果（各種原理定律）運用於社會的各個方面以指導和控制社會心理。應用的目的是：指導或控制社會中個人心理或行爲特質的養成；指導或控制社會中人與人間交互刺激與反應的過程；指導或控制社會環境對個人行爲的影響；指導或控制個人環境的影響。指導或控制社會心理的標準是「國族化」和「現代化」。國族化是要發展中國固有的而應該保存的傳統思想，如尊理性、主中庸、重自治、崇德化等。現代化是世界的潮流，如重科學、尊民主、崇法治、主團結等。國族化與現代化是沒有冲突的。按此標準指導或控制社會心理才能存合個人幸福和社會進步的需要。

社會心理學可運用於家庭方面、教育方面、商業方面、工業方面、政治方面和日常生活方面。在學校教育方面，要使學校環境（精神或物質方面）能適合兒童身心發展及社會標準；要使學生間的各種行爲得到適當的發表；要培養學生的自尊心、榮譽心，以扶植高尚純潔的品格；不能用不正當的手段來對付和利用學生；學生的變態行爲要隨時加以矯正；要使學生的願望得到平均適當的發表。

「本書引證資料，以取材本國歷史故事爲主，兼及西書與報章時事，並盡量採擇重要實驗例證，總以增進讀書興趣而不背科學原理與社會性爲準」。本書附錄五種。社會心理學文獻年表，列一七三八年休漠之人性論》出版後至一九四五年歐美發表的文獻二四三種。社會心理學重要作家小傳，舉歐美有貢獻的五十八人。本書所引中文書籍檢目，舉九十五種。另有學名索引與西文人名索引。

本書是我國社會心理學界最具系統性的著作。燕國材主編的《中國心理學史資料選編》（第四卷）認

爲：孫本文的主要貢獻有：（一）非常重視文化和心理兩因素與社會現象的關係，他最早將美國的文化學派理論介紹到中國，是我國社會學界提倡重視文化的先驅；（二）他的名著《社會心理學》（上、下册）是融古今中外社會心理學理論於一爐的大學教科書，他是社會學界的「心理社會學」理論的倡導者。（馬文駒）

中國近代學制變遷史

〔現代〕陳寶泉

《中國近代學制變遷史》，一卷。現代陳寶泉著。一九二七年北京文化學社出版。

陳寶泉（一八七四——一九三七），字筱莊，天津人。一八九七年考取京師同文館算學科預備生，一九〇三年留學日本宏文學院師範科。一九〇四年歸國後入直隸學校司。一九〇五年春任圖書科副課長，主持編輯《直隸教育雜志》和《國民必讀》、《民教相安》等教科書。一九一〇年任學部實業司司長。一九二二至一九二〇年任北京高等師範學校校長，在職期間，將原京師優級師範學堂的英語、理化二部，擴充爲國文、英文、史地、數理、理化、博物六部，增設附屬中小學、教育研究科、職工養成科、體育專修科、東三省師範養成班；籌集經費，完成各科實驗室、圖書館、體育館、工業部的建設；倡設運動會、辯論會、游藝會、新劇團、雅樂團等，引導學生全面發展，奠定日後北京師範大學的規模。一九一七至一九一九年先後去日本、菲律賓、美國

等地考察教育。其間兼北京通俗教育會會長，與胡適、陶行知合編《孟祿的中國教育討論》。一九二二年任北京師範大學籌備會委員。一九二九年任天津特別市政府參事、教育部名譽編審。一九三一年任河北教育廳長。著有《考察日本菲律賓教育記實》、《九國歐美教育考察團教育報告》、《退思齋詩文存》。生平史料見《五十自序》等。

《中國近代學制變遷史》是中國近代第一部較全面地論述近代學制變遷的專著。在《自序》中說明了寫作原因，當時世界各國教育制度日新月異，中國因沒有專門書籍論述近代教育制度的發展，無法與世界各國相比較，從中發現適合國情的新教育。陳寶泉在北京師範大學曾主講中國近代學制這一門課程，又親身經歷過多次學制改革，因此在一九二五年至一九二七年以講義爲基礎，三易其稿，完成此書。本書闡述了鴉片戰爭後至一九二二年學校系統改革案頒佈時期約六七十年時間內中國學制的變遷狀況，同時兼涉教育行政制度和教育研究組織的沿革狀況。它把中國近代學校教育制度的發展分爲五個時期，分期論述，書前有自序、凡例、序說。

序說。提出中國現代學制不是起源於古代學校，而是起源於清季新式學堂。有系統的學校組織始於欽定學堂章程。此後中國近代學制在世界教育潮流的影響下逐步向前發展。

第一期，無系統的教育時期。分析了鴉片戰爭後中國的興學動機是緣於外在的影響，一是外交失敗，一是震攝於西方的堅船利炮。因急於養成翻譯人才和製造船械人才及海陸軍人才，外國語及海陸軍教育成爲這一時期教育的中心。簡述了京師同文館、上海方言館的創立及辦學概況，中國近代第一次派遣留美幼童的經過，及福州船政學堂、北洋水師學堂和武備學堂的創辦情況。提出此一時期學堂以注重實用爲特點。而

在這一時期出現的南洋公學將「學校分爲三等(外院、中院、上院)已寓普通學校及預備教育之意味」，這是教育界由注重實用主義轉向文化主義的開端，是學校系統出現的萌芽。

第二期，欽定學堂章程時期。分析一九〇二年頒佈此一章程的歷史背景和思想背景。指出庚子賠款和甲午海戰使中國開始醒悟洋務運動失敗的原因。「皆知中國當時之大患，苦於人才不足，而人才不足，由於學校不興」。一八九八年皇帝下定國是詔，詔令創辦京師大學堂，並制訂了詳細章程，開設中小學堂，改書院爲學校。這些教育改革因百日維新失敗而告終。辛丑條約後，一九〇一年清政府施行「新政」派張伯熙爲管學大臣，遂頒佈欽定學堂章程。考察籌辦京師大學堂和擬定學堂章程體系，都曾參照外國的學制，尤其是日本的學制。略叙京師大學堂章程，介紹了大學專門分科課目，及其預備科、仕學館和師範館的課目，京師大學堂官制系統，學生入學資格及學額，依照科舉制實行的學生出身獎勵制度以及建置設施。分別從總綱、功課教法、各種規則、一切建置四個方面概述了高等學堂章程、中學堂章程、小學堂章程和蒙養學堂章程。

第三期，奏定學堂章程時期。分析一九〇四年頒佈奏定學堂章程的原因在於欽定學堂章程尚待完善和滿漢之爭及張之洞入京辦理學務。通過比較兩個章程，提出奏定學堂章程補益和變更了欽定學堂章程。其補益之處如在學制系統中刷去蒙養學堂，另定蒙養院章程，詳訂師範學堂章程，農、工、商實業學堂章程。其變更之處如在學務綱要中提出分年遞減科舉中額，專設總理學務大臣的措施，在學校系統中，大學堂內分通儒院和大學本科兩階段，中小學注重讀經講經以存聖教，學校考試依循科舉獎勵出身等。在實施過程中，陸續頒佈的變通初等小學堂章程、變通中學堂章程、簡易識字學塾章程，對奏定章程作了修正。並對章程作了較高的評價：「奏定學堂章程，對於上列各種學堂，均有詳細之規定，而其設學宗旨，俱見於所訂學務綱

要中，學務綱要所注意之點，撮舉之計有三類：（一）指示當時設學者之辦法，（二）解除社會對於學校之疑慮，（三）禁戒學校中有害國體、有礙名教之趨向，而尤注重於師範及實業學堂。其主張之是否正確，因限於時代之關係，姑不具論，然自前清二十九年至宣統三年，此十年中，其間雖有多少之改革，大致不過修正科目而止，其宏綱巨領，仍不能脫其規定之範圍。故奏定章程在我國教育史上，實具有可供研究之價值也」。

第四期，民國新學制頒佈時期。中華民國成立後設置了教育部，第一屆教育總長蔡元培在任內提出「對於新教育之意見」，確定了國民教育的理想，召集臨時教育會議，並依據其議案建立了民國新學制。一九一二年教育部頒佈教育宗旨爲「注重道德教育，以實利教育、軍國民教育輔之，更以美感教育完成其道德」。作者指出民國新學制仍以日本學制爲樣本。介紹新成立教育部官制和各省區教育官制及勸學所規程。詳細闡述民國四年以後，湯化龍任教育總長時對學制的改革，指出由於普及教育呼聲漸高，於是改小學爲國民學校，頒佈地方學事通則，頒佈辦理義務教育實施程序。介紹我國京清及直隸、山東、山西等十九個省區施行義務教育的狀況，及我國自清末實行義務教育的經過，繪製以一九一六年狀況爲主的中國各省區人口、學齡兒童數、入學兒童數以及所佔百分比的統計圖表。

第五期，學校系統改革案頒佈時期。指出學校系統改革案頒佈是由教育思想逐漸發展所引起的。一九一八年曾有改定教育宗旨爲「養成健全人格，發揮共和精神」的提議。大批歸國留美學生提倡美國六三三學制。一九二一年第七次全國教育會聯合會上，中國十二個省區提出了各自的學制系統草案。教育部根據一九二二年和一九二三年教育會聯合會議決案頒佈學校系統改革案。確立七項標準爲：「適應社會進化之需要，發揮平民教育精神，謀個性之發展，注意國民經濟力，注意生活教育，使教育易於普及，多留各地方伸縮

餘地」。確立六三三學制系統。提出新學制的課程標準，其中包括小學、初級中學、高級中學、師範學校的課程和學分及各級各科職業學校學程。提出在新學制的實行過程中，教育部特別注重大學專門教育和中等教育的發展。在本書最後附有一九〇二年、一九〇五年、一九〇九年、一九二三年全國小學、中學、大學大專人數比較表。（商麓浩）

中國學制史

〔現代〕　蔡芹香

《中國學制史》，現代蔡芹香編著。一九三一年成書，一九三三年由上海世界書局出版。

蔡芹香生平不詳。

《中國學制史》是我國近代較早的一部學校制度專史，前有蔡芹香自序、凡例，後有附錄。全書約二十萬字，共計六編。第一編，四章，爲上古期，記周以前及周、春秋戰國之學制；第二編，四章，爲中古期，記秦漢、三國兩晉南北朝及隋代學制；第三編，四章，爲近古期，記唐、宋、元、明四朝學制；第四編，三章，爲近世期，記清代學制及清末新學制；第五編，九章，爲近時期，是民國時期學制，分敘小學、中學、大學、實業學校、專門學校、女子教育制度；第六編，八章，記南京國民政府三民主義教育，分教育行政、民國十七年以來之學

制、初等、中等、高等、華僑教育、民國以來之教育趨勢等。附錄，包括教育統計表十七種、全國大學及專門學校一覽、十九年四月全國第二次教育會議方案提要、學校學年學期及休假規程、兒童節紀念辦法。

蔡芹香認爲中國自古以來學校教育發達，而少有學制專史，治學制史可以清理教育標準、鼓舞教育精神、使人明民族消長與教育之關係，更覺教育之重要，故著此書。此書特色在於：

一、確定了學制史的研究對象和範圍。作者認爲：「學制史者，敘述過去學制之歷史也，以闡明學制事實、學制理論之發達程序爲目的」。「學制史以學制事實與學制理論爲研究之範圍」。「學制史應研究之點：一曰一般社會之趨勢，一曰教育之實際狀況，二曰關於學制之學說」，而「教育實際狀況，爲學制史之中心材料，亦學制史研究之主要對象，其中如教育法令、學校制度、實施教育狀況等，最爲重要」(自序)。全書鮮明地體現出作者對學制史對象和範圍的規定，以第三編第一、二章爲例，這兩章敘述唐宋學制，作者以京師學校及地方學校、學科及修學年限、考試制度、書院制度、學風、科舉與學校關係、當時實施教育之狀況等小節扼要完整地描述出唐宋兩代學校制度概況。

二、不孤立地看待學制。他說：「教育與思想政治經濟以及風俗習慣皆有密切之關係，故研究過去時代之學制史，當注意於其時一般社會之趨勢也」(自序)。認爲學制與社會的變動有因果關係，例如在敘述周代教育之衰頹時，說：「至周平王時，社會與政治起了大變化，故教育遂就衰頹」(一編第三章)，此變化指王室衰微、夷狄强盛、諸侯强大、舊制度的禮教失去維繫力漸遭破壞，由此周代教育也漸趨沒落。這種觀點雖然尚不夠徹底深刻，但是以聯繫的觀點、唯物的觀點看問題。其他諸章字裏行間都貫串着這個思想。

三、詳於近時、略於古代。作者這種詳近略古的思想體現在古今篇幅的差別上，全書共十一萬字，專門

敘述近代以來學制的篇幅就有近八萬字，對我國古代封建教育最發達、學校最完備的唐代學制敘述僅用不到五千字，而敘述一九二七至一九三一年間國民政府時期教育制度的篇幅達四萬五千字，此書重點突出了近代以來我國學校制度的變遷情況。

四、頗多獨到見解。例如作者認爲我國近代以來學制「先取法於日本，繼則模倣美國。日本源諸歐洲，歐洲學制，又有其逐漸興革之歷史」（自序）。又例如「我國女子教育在新式學校制度未行輸入以前，固屬委靡不振，無足稱述，即在清末採用新式學校制度之後，女子教育亦往往爲一般人士所忽視，如光緒二十八年以前之學堂章程，關於女子教育全未提及，即爲重男輕女之明證」（四編三章）。在六編八章中認爲「中國習俗，輕視職業」，而「職業教育，實爲斯時當務之急矣」。「我國言文不一致，各地方言亦互異，於國民精神之結合殊多窒礙」，主張普遍採用白話文，「此種運動，於普及教育關係甚大」。「我國古無科學，故自來無科學教育」，「然普及科學教育爲吾國目前極緊要之問題。因科學不振，則實業不興，而民生凋敝，國勢貧弱。又因科學不振，則民智不開，迷信不除，大足爲革命進行之障礙。」

五、全書脈絡清晰，敘述簡明扼要，史料翔實可靠。常用比較法以突出歷代學制特點，例如一編三、四兩章概括出上古期教育特點並比較春秋戰國之教育與前期之教育，二編二章比較秦漢學制與戰國學制之異同。

由於歷史條件限制，作者的歷史分期概念和方法較模糊。（劉桂林）

中國書院制度

〔現代〕 盛郎西

《中國書院制度》，一卷。現代盛郎西著。一九三四年上海中華書局出版。

盛郎西生平不詳。

《中國書院制度》約二十萬字。大小字體排列，大字闡發議論，小字詳記引據的史料。全書分書院之起源、宋之書院、元之書院、明之書院、清之書院、書院之廢替六章，系統地闡述我國書院發展演變的歷史。

主要內容：

一、考察論述書院制度的興衰狀況。首先，考察書院名稱、書院制度起源的時間、地點和原因。書院起源於唐末，白麓洞書院是中國最早的書院，書院因學館藏書，爲士子讀書的地方而取名。宋初六大書院一般由家塾轉變而來，曾受朝廷的褒獎。其興盛的原因是唐末至五代一百多年中，儒學不修，學校凋敝，鄉大夫開始設立書院，教育子弟。其次，考察歷代書院的發展。北宋諸儒多私家講學，南宋書院較北宋繁榮。元代的書院衆多，蒙古人雖入主中國，但是教育權仍掌握在漢儒手中。明代書院隨王陽明、湛若水講學逐漸興盛。萬曆年間，因東林黨錮，書院盡毀，最早受到牽連的是京師首善書院，到崇禎年間，始詔令修復書院。此

後書院與閹黨一直處於水火交爭之中。清代書院逐步官學化，墮落爲科舉的附庸。最後，考查書院廢替。甲午海戰後，中國朝野開始覺醒，以增設學堂，整頓書院爲急務。張之洞、劉坤一聯名上奏提議改書院爲學堂。一八九七年清廷宣諭各省城書院改爲大學堂，各府、州書院改爲中學堂，各州、縣書院改爲小學堂。書院逐步廢止。

二、考察歷代書院的規制。論述書院的規模、選址、建築、經濟、師生、規章等狀況，認爲書院制度「受當時佛教禪林制度之影響」(頁二一一)。宋代書院大都在文物薈萃之區，傍山依林。規模大小不等。有官方授予或私人損增學田，學田提供供祀用品和師生伙食津貼。書院院長一般稱爲山長，此外還有副山長、助教、講書等教師。官立書院中，山長一席由州府學教授兼任。宋代書院出現三舍制、講會制、及書院規約。元代私立書院朝廷亦賜額褒獎，山長由官方聘任，士子畢業後可爲吏屬。明代書院有考科式書院和會講式書院，以會講式書院爲盛行。書院出現班長制。清代書院逐漸官學化，書院分三類：講求理學的書院、考試時文的書院、博習經史詞章的書院。掌管書院者稱院長，士子有生員、童生兩大類，書院教養結合，管理嚴格，考科制度發達，會講制度盛行。

三、考述書院的「三大事業」：藏書、供祀、講學。歷代書院藏書以供士人閱讀，至清代規模較大的書院已有專門的藏書樓，書院廣徵書籍，藏書豐富。供祀使書院「兼有宗教性質」(頁四九)，宋代書院祭祀有功德於聖門的先儒，元代祭祀周張程朱等宋代道學先生，明代多祀其師，清代所祭祀者各書院不同。講學是書院最重要的事業，宋代書院講求道學。無論「南軒之辯義理，朱子之格物知致，象山之先立乎大爲」(頁五五)，其修養方法都致力於躬身實踐，不專尚空談。書院中身教之風盛行，以胡瑗爲典範，宋代「人師之多、人格之

高」爲歷代之最，師生問難講學，一絲不苟。書院各學派教學不一：「朱子以格物知致，陸學以明心，呂學兼取其長。」然都講求修身爲人之道。明代書院講求心學。有陽明學派、白沙學派、甘泉學派，其中陽明學派最爲興盛，其內部又分門立派爲八。明代諸儒講學各家宗旨不一，如「白沙之宗旨曰：靜中養出端倪。甘泉之宗旨曰：隨處體驗真理。陽明之宗旨曰：致良知，又曰知行合一。……」(頁一二六)其特點是宋元時代的程朱理學受禪林影響，漸漸由重視讀書到重視人心。清朝中葉以後，書院崇尚博習經史辭章。其中阮元創辦的詁經精舍以研究經史疑義及小學、天文、地理、算法聞名，紫陽書院以吳中七子之詩聞於海內外，姚姬傳主講的鍾山書院以古文倡天下。

本書撰述極有特色：

一、論述書院與科舉、學校及與學術的關係。提出書院因官學凋蔽而起，與官學的區別在於講學自由、經濟獨立。在發展過程中一方面書院與科舉相對，糾正科舉與學校的弊病。而另一方面科舉制度嚴重侵蝕書院教育，書院墮落爲科舉的附庸。書中分析書院與學校並存原因時，指出「學校多近科舉，不足以飨學者之望，師弟子不能自由講學，故必於學校之外，別闢一種講學機關……故淡於榮利，志在講求修身治人之法者，多樂趣於書院……宋元時州縣學校，皆有田產，以贍學者，然以屬於官吏，亦可爲强權所奪。若書院之制創自私人者，其田產當然屬於書院，不至爲政府沒受。第須規制完善，經理得人，其事反視官立學校爲可恃」(頁七六)。認爲自漢以後，學校教育皆爲利祿之途，無所謂人格教育，胡瑗教於蘇州、湖州、太學後，以身教人之風開始興盛。王陽明的學說是醫治當時科舉中人口孔孟而心跖踞之妙藥。書院與學術的發展關係密切。唐代佛教盛行，儒家創辦書院講求儒學，儒學的思想內容、著作形式等方面深受佛教禪宗的影響。書

院在學術上起因於：「蓋儒生學者，遭唐末五代百十餘年之摧毀，未能痛快以講學，斯時即有一種向學之要求！」（頁二一）一千多年中，歷代儒家利用書院宣傳發展學術，在教學與學術組織中形成各自不同的特色。

二、嘗試運用西方教育理論研究書院教育。書中試圖運用近代教育理論教育觀點評價書院教育，尤其注重二三十年代在中國盛行的實用主義教育思想與書院教育相比較，以融通中西，古爲今用。如認爲白鹿洞書院學規：「其以博學、審問、慎思、明辨、篤行五者爲爲學之序，頗有類於近世之所謂科學方法也者。即杜威論思想之五歷程，恐亦不外乎是。而其教人專望人之自覺自動，並不取干涉主義，尤合晚近教育思潮。」（頁五六）又評論王陽明的知行合一學說：「今之言教學者，輒宗杜威寓學於作之說，亦喜比附陽明之言。陽明之言，誠有若干寓學於作之意。且其述訓蒙大意。及其傳人輕快處，尤切合晚近教育原理。」（頁一二七）

三、史料翔實。書中引據的史料佔全書十分之九强的篇幅，以史實爲依據進行分析概括實爲本書顯著的特點。首先，從各方面收集有關問題的史料，廣徵經史子集，攬括各種類型的文體。如史部取材包括了從紀傳體正史到編年體史書，紀事本末史籍到政治制度典章、書牘序跋到碑志行狀等多種類型。就書院之名起於唐一說，本書引徵的史料有《隨園隨筆》、《唐六典》、《舊唐書玄宗本紀》、《舊唐書職官志》、《舊唐書列傳》、《新唐書百官志》、《新唐書藝文志》、《新唐書列傳》。其次，參照、比較、鑒定前代學者袁子才、王應麟、王蘭泉、陳東原等人研究成果。如考察宋初書院時，分析了馬端臨《通考》、王應麟《玉海》、呂祖謙《白鹿洞書院記》、王圻《續通考》的見解。再次，較全面運用史料，如考察書院的規制時，例舉宋代書院五十餘所，元代書院六十餘所，明代書院五十餘所，在此基礎上進行分類總結。（商麗浩）

近代中國教育思想史

〔現代〕 舒新城

《近代中國教育思想史》，一册。現代舒新城著。上海中華書局一九二九年四月出版。

舒新城（一八九三——一九六〇），湖南溆浦人。一九一七年畢業於湖南高等師範本科英語部。先後在長沙兌澤中學、福湘女學、湖南第一師范學校任教，創辦《湖南教育月刊》，參與推行選科制、能力分組等方面的教學改革。一九二一年七月，任上海中國公學中學部主任，主持該校的道爾頓制試驗。一九二三年，應聘東南大學附中，繼續宣傳試驗道爾頓制。同年加入少年中國學會。一九二四年任成都高等師範學校教育學教授。一九二五年後，辭去教職，致力於教育理論和中國近代教育史的研究。一九二八年應中華書局之聘，主持《辭海》編纂工作。一九三〇年，任中華書局編輯所所長兼圖書館館長。中華人民共和國成立後，歷任第一、二屆全國人民代表大會代表，中國人民政治協商會議上海市委員會副主席。一九五八年後主持《辭海》的編纂修訂工作。主要著述有：《近代中國教育史料》（四册）、《近代中國留學史》、《收回教育權運動》、《道爾頓制研究集》、《中國新教育概況》、《教育通論》、《舒新城教育叢稿第一集》等。生平史料事迹見載於《我和教育——三十五年教育生活史（一八九三至一九二八）》。

《近代中國教育思想史》全書共二十一章。除第一章導論、第二章鳥瞰、第二十一章結論外，其餘十八章每章各分析一種教育思想的產生背景、變遷發展軌迹、在教育理論和實踐中的影響等。涉及範圍上自十九世紀六十年代，下迄二十世紀二十年代，六十年間在中國近代教育發展過程中產生的重要教育思想均有所論及。

第一章，導論。分析了思想與思想史、教育思想與教育實際的關係，提出撰寫本書的目的在於：（一）用歷史的、進化的觀念，證明種種教育思想都是當時應付環境解決問題的假設，並不是天經地義，人人可以創造，並不一定要抄襲外國的。（二）用事實證明教育思想是由教育實際產生出來的，研究思想史不可丟開事實空爲玄談。（三）從歷史的實證中求出中國近代教育思想產生發展的內在聯繫，「供給一點創造中國新教育的資料」。（四）從歷史上爲證明教育不是一種獨立的社會活動，「常常受制於他種現象，使教育者於教育之外努力改造社會。」

第二章，鳥瞰。總論中國近代新式教育的產生，「完全爲外力所逼成」，「將西洋工業社會的教育制度移植過來，其根本原因可以『勢迫處此』四字包括之。」認爲對近代教育思想起支配作用的，「首推政治思想，次爲社會思想，第三爲世界思潮，第四爲學術思想」。指出近代教育思想的發展，在清末以被動的、模倣的爲其特徵，民國以來，以創造的、自動的爲其特徵。

第三章至第十九章，分別論述方言教育思想、軍備教育思想、西學教育思想、西藝教育思想、西政教育思想、軍國民教育思想與軍事教育思想、實利教育思想與實用教育思想、美感教育思想、大同教育思想、職業教育思想、民治教育思想、獨立教育思想、科學教育思想、非宗教教育思想、國家教育思想、公民教育思

想、黨化教育思想等。各章結構均爲三部份：背景、變遷、影響，在以一種教育思想爲主綫展開論述的同時，注意到同一時期不同教育思想的相互滲透、吸收與影響，也注意到不同時期同一種教育思想的發展演變。

第二十章，近代中國女子教育思想變遷史。把女子教育思想單列一章展開論述，作者認爲，中國近代女子教育思想萌發於中日甲午戰爭之後，歷經了「賢母良妻主義」、「培養女國民」和「男女平等教育」三個階段。梁啓超是提倡「賢母良妻主義」的代表，「他之提倡女學，係爲外侮所激，所以以强國保種爲女學最後的目的」。但「此時所謂賢母良妻完全從男子底方便上着眼，並非以女子的天稟爲本，故教育主旨重在服從」。一九一三年，江蘇金一著《女界鐘》，宣傳女子救國的主張，鼓吹女子參政，提出女子受教育應以養成有人格、有個性的人爲宗旨，代表着女子教育思想發展的第二階段，女子教育，强調國民義務的灌輸。一九一七年，胡適發表《美國的婦人》一文，提出女子教育「超賢母良妻」的意見，主張培養女子的「自立」觀念。一九二二年，高一涵講演《女子參政問題》，批評女子教育偏重於家事教育的不合理，認爲女子要想成爲社會的一員，非打破現存的使女子在知識上不能與男子平等的教育制度不可。上述言論標誌着子教育思想發展的第三階段：女子與男子有同等的人格，對社會對國家亦負有同樣的責任，因此，男女應受平等的教育。此外，作者指出，「民國以來還有一種綿延不斷的女子教育思想」，其內涵是「既不把女子當作男子看待，也不專重她們底國民責任方面，更不視爲男子附屬品的妻與母，只從女子底特質及其對社會應負的責任上施以特殊的教育」。作者認爲，上述四種女子教育思想之產生，「不是偶然的，有共同的原因，也有特殊背景。前者爲社會組織的變更，後者爲家族思想、國家思想、人權思想、科學思想的激蕩」。

第二十一章，結論——六十年來中國教育思想總評及今後的途徑。集中闡述了作者關於近代教育思想

發展的基本觀點，主要是：（一）近代以來各種教育思想之發展與其起伏，均有政治的、社會的因果可尋，教育本身並不是獨立的活動。（二）數十年來中國社會與政治變動甚劇，影響及於教育思想而不能有直綫的發展，只有曲綫的進步。（三）近代以來雖然各種教育思想紛然雜呈，但始終無中心思想貫徹一切。（四）近代以來的種種教育思想都只在表面上浮沉，其潛在的伏流自始至終不被截斷，「而且不時抬起頭來，衝斷浮流。」伏流的枝節很多，其大者爲科舉遺毒和復古思想。作者對今後教育的發展提出四點結論：第一、爭取經濟獨立，應提倡生產教育；第二、爭取在國際上自衛，應提倡軍事教育；第三、要民衆對於國事負有責任，應提倡民治教育；第四、要普及教育，應提倡導師考試制的教育。

全書正文之前有作者撰寫的序言，正文之後附有參考書目表及人名索引。

《近代中國教育思想史》是第一部系統研究中國近代教育思想發展的學術專著。作者力圖運用唯物進化論的歷史觀，「從經濟制度、歷史背景中研求」近代教育思想發展的規律及特點，第一次提出「教育思潮」的概念。全書史料翔實，立論較爲公允，本世紀三四十年代出版的中國教育史著作中，有關近代教育思想的分析與論述，從整體框架到主要觀點，多受其影響。（田正平）

中國教育史大綱

〔現代〕 王鳳喈

《中國教育史大綱》，修訂版易名《中國教育史》。一册。現代王鳳喈著。中國學者較早撰寫的中國教育通史著作。一九二五年完稿。版本甚多，主要有：（一）上海商務印書館《北京師範大學叢書》一九二八年初版本，一九三〇年再版本，一九三二年國難後第一版本。（二）一九四五年國立編譯館出版、正中書局印行修訂本渝初版本，一九四七年滬四版本，一九五四年臺第三版本。（三）一九五七年臺第四版修訂本，一九七七年臺北第十五版本、一九八一年第十八版本等。

王鳳喈（一八九六——一九六五），湖南湘潭人。幼時隨父發蒙，習讀經史，「對於歷史，極感興趣」。後入小學、中學，「課餘讀物，文史爲多」（修訂版序）。一九一六年湘潭中學畢業，以國文系第一名考入北京高等師範學校，抵京後改入英語系。一九二〇年畢業，任湖南私立明德中學英語講席。一九二二年任湖南省立第一師範教育學科講席。一九二五年被推爲長沙私立晨光大學校長。一九二七年參與籌辦上海國立勞動大學，任教務主任。一九三〇年赴美入芝加哥大學研究教育心理學，得哲學博士學位。一九三四年返國任國立中央大學教育系教授，次年任中央政治學校教授兼副教務主任、教育系主任。後曾任湖南省參議員

及教育廳長。一九四九年五月赴廣州任職教育部，繼赴香港任教私立輔仁書院。一九五〇年赴臺灣省，任編譯館館長迄於逝世，主持編、譯、審、刊中外典籍與大、中、小學教科書及叢書多種。一九五二年奉派赴巴黎出席聯教組織會議。後參與創組孔孟學會，迭膺常務理事，並任《孔孟月刊》主編。並在政大、師大教育系及教育研究所兼授教育課程。著作有《西洋教育史綱要》、《教育心理學》、《現代教育思潮》等。生平事迹見臺《傳記文學》第二十五卷一期、臺《國語日報》社編《書和人》第三十四期等。

王鳳喈於北高師求學期間，「以當時教育科目俱備，獨缺中國教育史，頗有志於彌補此缺。」（修訂版序）後在湖南省立一師主講教育史，一師爲宋張栻城南書院講學舊址，景仰先賢，對教育思想之淵源、制度之演變，益發悉心研究。在此基礎上著成《中國教育史大綱》。

雖作者自認「此書似爲出版最早之中國教育史」未必盡當，然此書自教育起源述至當代，包括教育制度與教育思想兩方面，可說是成書較早最爲完整的中國教育史著作。全書十一章。第一章緒論，第二章教育起源及其變遷，第三章中國社會之分析，第四章周代及周代以前之教育，第五章春秋戰國之教育，第六章秦漢之教育，第七章魏晉及南北朝的教育，第八章隋唐的教育，第九章宋元明的教育，第十章清代教育，第十一章近代教育。第四章至第十章大體都包括通論、教育制度、各家教育學說、結論諸部份。第十一章則爲：通論、近代學制之演進、近代教育問題。有附錄一，收日本學者撰《歷代學術與政治之交互影響》。另有參考書目及照片、圖表。橫排。有如下優點：

一、注意教育史基本理論問題的闡述。認爲教育史「是紀載、解釋及批評過去的教育的。」研究目的有二：「要了解現在的教育思潮、教育實施狀況及其來源」；「即在推知未來的教育應當如何。」强調教育史研

究「須用科學的方法」；第一步是徵集史料，考真僞，別主次，第二步將史料「爲有系統的排列」，「用分析與綜合的工夫」，第三步說明教育發展、變遷的因果關係。對中國教育發展，劃分爲三個時代、八個時期：唐虞至戰國爲第一個時代，又分唐虞至周之東遷與春秋戰國兩期；秦漢至清咸豐、同治爲第二個時代，又分秦漢、魏晉南北朝、隋唐、宋元明、清初至咸同五期；清咸同至當時爲第三個時代，共一期。認爲「自三代至秦爲民族習慣之成立與破壞時代」，即起於唐虞，成於西周，壞於春秋戰國，自秦起復始建設，自漢至清沿爲定型，是爲「大民族習慣時代」。教育可分三類：一是學習做文章、預備考試的預備做官的教育。一是知曉寫字算數，預備生活的平民教育。一是專門研究、傳授學術的私人教授，對中國學術貢獻最大；清咸同起是依據民族習慣的舊教育破壞、根據科學的新教育開始的近代教育時代（《緒論》）。

二、注意在特定社會條件下分析教育變遷。認爲：「教育與社會有密切關係，細考各時代之教育制度、教育學說，莫不以當時之社會情形爲重要樞紐，社會情形若有重大的變動，教育非與之俱變不可。」（《序》）因此對撰述着眼點說明道：「（一）研究教育源起及其變遷之普遍原理，根據在民族心理學及歷史學。（二）研究中國社會之狀況，及古代學說之影響，目的在使讀者了解社會情形之大要，以便觀察各時代教育之背景。（三）研究中國自古至今教育演進之過程，及其因果關係。」（《緒論》）據此，全書專撰第三章，各章起首又有「通論」一節，分述社會、政治、思想、文化、風俗等對教育的影響。如第八章述及南北政治統一、儒佛對峙、募兵制度、科舉制度、民風士習乃至女子纏足留給隋唐教育的烙印，論述宋代教育則指出尚文、理學和印刷術帶來的教育飛躍。皆有見地。

三、注意概括教育的特點。其序言稱：注意根據歷史事實「提出許多普遍的論斷」，並「指出各時代教育

之特點及其對於社會之影響。」每章「結論」總結這一時代教育特點，古代與近代教育史結束處亦分別予以總體概括，論述某一教育現象亦作出總結。如第四章對三代教育特點的概括：（一）注重明倫，由家庭向社會國家推演；（二）注重實行；（三）注重尊崇古人；（四）注重服從；（五）注重禮儀之教；（六）注重軍事教育；（七）智、德、體調和發展；（八）政教不分。對清前期教育則概括：（一）注重高等教育，其目的「全在安國經邦，造成善良的官吏。」而對如何發展高教「則全未顧及」；（二）對於初等教育和普通教育「毫不注意」，聽任民衆自爲；（三）不重體育。至此，「舊教育有必須破壞之勢。」（第十章）對中國舊教育的總體把握則曰：「（一）受民族習慣的支配，一切以遵古爲尚。」表現爲學者「多缺乏進化的觀念」，政府所重在取人才而非育人才，教育主旨「無非是養成忠君的人才、遵古法的人才。」「（二）教授偏重記憶與模倣，忽視獨立的思考」，「當然無發展個性，及提倡創造可言。」「（三）偏重文藝忽略實用」。「除了書本以外，幾無教育可言，故『求學』與『讀書』幾爲同義名詞。」一方面造就無用的書生，再方面「物質科學全不發達。」「（四）缺乏周詳的教育制度。」（同上）指出中國近代新教育特點爲：「注重科學，尤其是物質的科學」，「注重平均的發展」，即德、智、體、職業、美育，「注重實用的教育」，「適合學習心理，提倡自動的教育」，「打破『百科全書主義』，注重專門的研究」，「周詳的教育制度」。故此，新教育雖阻力重重，但優越性「遠甚於舊教育」（第十一章）。

四、注意揭示一個時代教育的歷史地位。各章結論部份大都通過比較，說明本代教育的貢獻與影響。如第六章指出：「漢以後的教育制度、教育思潮多源於漢。」表現在：（一）「漢尊儒，儒家思想遂支配中國教育界數千年」；（二）秦滅後，漢重整理經籍，「遂變爲中國數千年的教科書」；（三）漢立學校制度和選舉制度亦「爲後代教育制度所本」。第十章指出清代教育「一在繼往，一在開來」。繼往指考證學派整理舊有學術，「係

科學的方法」，但「只以之研究古學，並未以之研究物質的現象」，故對中國近代新教育產生並無影響，開來指開始輸入西方文化，直接促成中國新教育產生。所論皆自有見解。

五、注意由思想流派把握教育家。如春秋戰國列道家、儒家、墨家、法家，漢代述經學家、道家（《淮南子》）、儒家，魏晉南北朝論經學家、清譚家、佛學家、文學家，隋唐舉經學家、儒家、佛家、道家，宋元明析理學家各派，清分經史派、理學派、實利派、天算派、考證派，近代則分專題探討教育問題。全書論及教育家甚多，列目者就有：老子、孔子、孟子、荀子、墨子、管仲、商鞅、韓非，董仲舒、揚雄、王充，王通，孔穎達、顏師古、韓愈、李翺，王安石、司馬光、邵雍、周敦頤、張載、程顥、程頤、謝良佐、楊時、朱熹、陸九淵、呂祖謙，許衡、吳與弼、薛瑄，王守仁、劉宗周，顧炎武、黃宗羲、王夫之、朱之瑜、孫奇逢、李顒、陸世儀、陸隴其、顏元、李塨、胡渭、閻若璩、惠棟、戴震、龔自珍、魏源。網羅諸家，甚爲罕見。

六、注意運用比較方法。一是先後時代比較，揭示出教育的變遷。如比較秦漢與戰國，認爲戰國教育中心在民間，秦漢則在官府；戰國教育百家並起，秦漢定於一尊（第六章）。比較宋與隋唐，隋唐儒佛對抗，宋時儒佛融合；隋唐授經重訓詁，宋則主義理，最大差異在於宋代印刷術發展，得書甚易，致使：平民得書易，讀書機會增多，士人易於博覽群書，私人藏書也多，使學術與教育超越唐代（第九章）。比較清與宋明則認爲：雖存在學風樸實與空疏、方法重客觀考證與重主觀省悟之別，但共同的缺點是主要的，即不注重普通教育，教育內容重文藝、輕實用，教學方法偏重書本、忽略接觸社會實踐和體育。表明舊教育積弊已深（第十章）。二是中西比較，揭示出中國教育的特點。認爲中國舊教育雖多有缺失，但亦有優點：其一，考試制度下的教育具有平民精神，不爲貴族與教會所把持；其二，教育專注於人事，不帶宗教色彩；其三，教育注重人格感

化，感情陶冶；其四，注重個人修養，體驗深刻；其五，追求博愛與和平，有很强同化力。並强調：應保存優點，補救缺點，對中國教育問題，「不可專靠輸入西洋的學說來解決，必須注意歷史的背景與社會的情況，對於西洋學說本身，亦宜加以選擇，不可作盲目的介紹。」（同上）所論頗中肯。

全書持論公允，長於概括，灼見迭出，理論色彩濃厚。且又言辭簡練，不足十八萬字的篇幅，涵蓋了中國教育史的基本方面。不足之處在於：社會背景材料陳示嫌多且雜，不少文化史內容也列入教育史範疇，耗費篇幅；議論常是隨處發揮，不少見解嫌簡淺；教育制度研究薄弱；教育家選擇不精，論述不平衡，二三流人物所佔篇幅常超過一流人物；編纂體系欠嚴整，前三章尤成問題。

一九三五年，作者以內容嫌簡略、論述失均衡、體系欠嚴整，乃增集資料，重新撰寫，於一九四三年完稿，易名《中國教育史》，由教育部大學用書委員會審定爲部定大學用書，一九四五年初版，豎排本。一九五七年臺北第四版前再作修訂。有如下變化：

一、體系作調整。分四編，十四章。原一、三章合爲第一編緒論，分教育史的範圍、中國社會文化的分析、中國教育史時期的劃分三章。以下按原書所分三個時代分爲上古教育、中古教育、近代教育三編。二、三編各三章，其中各有一章結論，其他四章爲：三代教育、春秋戰國教育，秦漢魏晉南北朝教育、隋唐宋元明清教育。第四編保留通論、學制章，增寫教育行政、僑民教育、教育思想三章。附錄六，四個介紹科舉制度，兩個介紹近代著名學校。去除枝蔓，顯得結構嚴密，體系完整。

二、內容有增刪。刪去原第二章，而在第一章中稍加提及。迴避教育起源這一重大教育史理論問題，落入傳統史學著史斷自唐虞之窠臼，實成理論缺憾。刪除刪略原書大量時代背景和文化史材料，如三代養老、

祭奠釋菜制度、魏晉南北朝文化藝術史、唐代兵制、清代圖書等內容和教育比較的議論等。增加科舉制度、學校制度、教育思想內容。刪除雜蕪、加强薄弱、彌補缺失，突出教育問題和教育史學科特色。

三、教育制度得充實。選士與科舉制度大大充實，以求敘述完整，並另撰《各代科舉制度之比較》，收錄他人撰《漫談前清考試》及八股文、殿試卷，作爲附錄。教育制度也大大加强。如原書對西周學校述焉不詳，現從學校制度、課程設置、視學養老諸方面詳論，原春秋戰國私學幾近無述，現從官學崩潰、養士風行、私學繁興諸方面梳理清楚。以下各代學校均作補充，並以學校制度爲主，注意官私學校比較。較之教育思想，已不示弱。

四、教育思想有調整。表現爲：其一，以儒家教育學說爲中心，注意各派的異同、流變。其二，教育家分主次，論述有詳略，人物有增刪。孔子的論述極詳，次詳朱熹、王守仁、顏元、戴震，其他簡略如故。增顏之推，宋至清間大量次要教育家或刪或略。糾正人物雜陳、主次不分。

五、近代教育得强化。篇幅從原僅佔八分之一增至佔四分之一强，論述延至一九四六年，對近代學制演變敘述詳盡，增寫僑民教育是其特色，增教育思想一章，分述「中體西用」教育思想、全盤西化教育思想、三民主義教育思想三個思潮和代表人物蔡元培，原書近代無教育思想之缺得以彌補。

此外，每章都開列若干思考題，使之變成爲一本完備的教科書。

修訂後，無論形式與內容，水平都大有提高。故一再刊印，有十分廣泛的流傳與影響。直至八十年代，仍爲臺港地區大學普遍選用的中國教育史課程的教材。（杜成憲）

中國教育史

〔現代〕陳青之

《中國教育史》，三卷，一册。現代陳青之著。上卷完稿於一九二六年，並出版。中、下卷著成於一九三四年。有北京師範大學心理室一九二六年版精裝本（上），商務印書館《大學叢書》一九三六年四月初版本（上、下册），同年十月再版精裝本（一册）等。

陳青之（生卒年未詳），名選善，字青之，又字青士。三十年代著文多署「青之」。浙江杭縣人。清華學校畢業後去美國留學，獲哥倫比亞大學哲學博士。歸國後曾任北京清華學校教育系主任，又任上海特別市政府教育局科長、局長。一九三一年任上海大夏大學教育學院院長兼教育心理系主任，兼任中華職業教育社編輯股主任。發表有數量可觀的教育論著。

本書上卷初稿一九二六年著成後，又於一九三〇年起着手起草中下兩卷，並重新編著上卷，合成全書三卷。因生活無定所，收集資料困難，至一九三四年七月方得告竣，前後歷時約計十年。

全書起自原始氏族社會，迄於撰著當時（一九三四年），是一部完整而周詳的中國教育通史著作。分六編，編下分若干期，期下列章，共六十五章。目次順序爲：

第一編，原始氏族社會時代的教育（前三五〇〇——前一一二三）。第一期，商代以上。分初民的生活與教育的起源、漢人臆造之上古教育制度二章。

第二編，封建時代的教育（前一一二二——前二二二）。第一期，西周。分西周社會的概觀、後人傅會之西周教育制度二章。第二期，東周。分東周之社會與思想、東周教育家及其學說二章。

第三編，半封建時代前期的教育（前二二一——九五九）。第一期，秦漢。分半封建社會形成之第一幕、儒家學術之獨占與教育、兩漢學風、兩漢教育制度及其實施、兩漢教育家及其學說五章。第二期，魏晉南北朝。分魏晉六朝之政局與民族、魏晉六朝之學風、魏晉六朝之教育、本期教育家及其學說四章。第三期，隋唐及五代。分隋唐之國力與士氣、隋唐學風、唐之教育制度及其實施、隋唐教育家及其學說、唐末及五代五章。

第四編，半封建時代中期的教育（九六〇——一六四三）。第一期，宋。分宋之政治與教育的關係、宋代學風及學派、宋代教育制度及其實況、北宋教育家及其學說、南宋教育家與其學說五章。第二期，元。分蒙古帝國之政治經濟與教育、元代教育制度及其實況、元代教育家及其學說三章。第三期，明。分蒙古帝國瓦解與漢族主權恢復、明代學風之三變、明代教育制度及其實況、初明教育家及其學說、中明教育家及其學說、晚明教育家及其學說等六章。

第五編，半封建時代後期的教育（一六四四——一八六一）。分爲清帝國之政治與教育、清代學風之復古、清代教育制度及其實況、清代教育家及其學說（一）、（二）、（三）、（四）共七章。

第六編，初期資本主義時代的教育（一八六二——一九三四）。第一期，自英法聯軍至中日之戰。分社

會之變遷與新育之產生、萌芽期的新教育之趨勢及種類二章。第二期，自甲午之役至辛亥革命。分外力之壓迫與新教育之勃興、本期教育思潮與宗旨、教育行政機關的組織、學校制度及實施、學部成立後學堂教育之推進、留學教育、本期教育家及其學說七章。第三期，自民國建元至歐戰告終。分民國成立後七年內之教育背景與教育、教育思潮與宗旨、本期教育制度、小學教育之改制、本期教育之實際情形五章。第四期，自五四運動至三・一八慘案。分一九一九年之解放運動、教學法之進步、教育制度之改造、三種教育之運動、結論五章。第五期，自國民政府建都南京至現今。分國民革命與教育、中國國民黨之教育宗旨及教育政策、國民政府之教育制度、現今教育之趨勢、中國教育今後之出路五章。

有編前語。附圖、表四十餘幅。

全書最大特點在於理論性强。表現在如下方面。

其一，注意對教育和教育史基本理論問題的闡述。指出：一切意識形態莫不建築於經濟基礎之上，作爲社會現象，「教育屬於意識形態之一種」(第二頁)。教育思潮之起、教育制度之成，均以社會爲背景、以經濟爲基礎，否則即無所謂教育與教育史。社會是變化的，教育也隨之變遷。「教育發生於實際生活的需要」(第十二頁)，原始時代的教育以「維持個體，保存種族」爲目的，沒有階級性，「與勞動是一致的」。私有制產生後，階級產生，文字發明，有了分工，「教育與勞動從此分家」。教育成爲統治工具，無獨立可言，「教育萬能」、「教育神聖」說均爲自欺欺人。認爲：教育史內容包括實際(教育制度、教育實施、教育者生活)與理論(政府教育宗旨、學者教育思想、時代教育思潮)兩方面。研究教育史爲了(一)說明歷代教育制度與學說之變遷原因，(二)比較各時各地教育之異同與升降，(三)闡發教育與政治經濟的關係及統治階級對教育的利

用，(四)更以客觀態度批評歷代教育得失並標明其特異之點。認爲：中國教育史研究有三難，即可靠的材料、真實的背景、適當的編制。這是因中國古籍真僞難辨，而考古學尚幼稚，中國社會發展階段尚無定論，依據歷史分期確定教育史分期標準難定奪。强調：中國民族思想自西周至當時「總是以儒家思想爲中心」，其發展與社會發展相伴隨：商以前爲氏族社會，爲前生期；西周爲典型封建社會，爲形成期，秦漢至清後期爲變形封建社會和半封建社會，爲流傳期，最近六十年爲初期資本主義社會，爲動搖期，自國民黨改組以來，爲孫中山學說支配期，但孫中山學說以儒家思想爲骨髓、以歐美社會學說爲資料、以現代中國與世界爲背景融合而成。不可忽略儒家思想對中國社會的支配。主張將中國教育分爲六期(見前)。對中國教育史還提出一些總體評價：中國學校教育兩漢爲啓蒙期，魏晉六朝爲停頓期，唐宋爲發達期，元明清爲衰落期；君主專制時代以培養治術人才爲宗旨，故只有成人教育。民衆的、基礎的教育，聽其自生自滅；中國舊式教育，學校與科舉相始終，科舉萌芽於漢魏六朝，極盛於明清，「二千年的教育制度史就是一部科舉制度史」；中國古代教育家分漢學與宋學兩派，前者以讀書爲目的、後者以修己爲目的，前者爲記誦主義、後者爲實踐主義，漢、唐、清教育家屬前者，宋、元、明教育家屬後者(均見「編前語」)。以上觀點體現於撰述過程。

其二，注意從時代特徵(政治、經濟、文化、學術等)入手考察一個時代的教育。在論述每一期教育之前，均專門列章，以明背景。如指出隋唐國家特徵爲「政權集中與國力外張」，文化教育遂爲各國中心並廣播於國外，國運昌則社會安定、富足，缺乏思索人生之熱情，遂致思想貧乏，因佛教興盛與科舉導向，崇佛尚文成風，儒學「反形退化了」(第十六、十七章)。分析清代學術和教育四大流派——性理學派、考證學派、今文學派、古文學派的形成，認爲皆導因於對明末王學空疏的反動而產生的懷疑精神，由此漸次向宋學(性理)、漢

學(考證)回溯，又由東漢返於西漢乃至於周秦(今文、古文)(第三六章)。分析中國近代新教育產生，認爲有外、內二因。外因爲帝國主義文化、軍事入侵帶來心理和物質上的變動，即由天朝古國自居變而爲承認技不如人並「當心相求」，由閉關自足的農業經濟變而爲門戶開放並加入世界經濟關係；內因乃人口劇增，一則導致向南洋移民加速內外交流，一則致使內亂頻發，加之政治腐敗，社會巨變一觸即發，教育必隨之而變(第四二章)。分析教育家亦無不從其時代、國度、家庭影響入手。

其三，對教育家及其教育思想把握比較準確。一方面，介紹教育家思想能據其具體貢獻擇要而述。如對老子，述其無爲主義、禁欲主義和絕學主義的教育觀；對孔子，述其性近習遠和智慧三等說，「君子」的教育目的，歸納(學)與演繹(思)並用和反覆練習與興味主義並舉的學習方法論，行重於知、因材施教和啓發自動的教授方法；對墨子，述其兼愛主義的教育宗旨，提倡積極精神、犧牲精神和平民精神的思想教育，以「所以然」爲追求的方法論教育。又如對王守仁，述其心即理說，致良知的教育論，知行合一的道德教育和學習論，重在點化的教授法，兒童教育論。再如述民國初至一次世界大戰結束期間的教育思潮有三：軍國民教育(蔡元培)、國民教育(湯化龍)和實用主義教育(黃炎培)，並分別派生出勞動主義教育、公民教育和職業教育。所述皆精而不濫。另一方面，對教育家的理解與分析較切合實際。如評析朱熹，認爲從學術史上看，其集宋學之大成，卻又重古籍整理，「實開後世考證學之先聲」；從思想史上看，其學說支配中國社會歷元、明、清三朝而不衰，可算是「孔子以後孫中山以前的第一人。」(第二九一頁)再如評析近代「中體西用」的教育思想，其實質是既接收西方物質文明(科學技術)，又堅守本國精神生活(禮教倫常)的調和結果，這種思想在世紀之交前後數十年里，「勿論新進知識分子或官僚階級，大體上全是一致的。」(第五七七頁)所論

均公允得當。

其四，擅長評價，評說教育家和教育史實比較全面，不執一端之辭。評價老子「絕聖棄智，民利百倍……」思想，指出：反對「一切禮教及特殊階級，其精神極可欽佩，但認社會一切罪惡皆是文明的產物，提倡無爲主義以歸於原始社會時代的自然生活，過於傾倒，與社會演進律實相違反。」（第四六頁）評價莊子借伯樂治馬故事批評「教育殺人」的社會現象時認爲：「極有道理，我們不能一概抹煞。教育確有殺人的地方，吾人倘若受了不良的教育，真個不如不受教育的好，這是實在的情形。但因此之故，便要滅絕智慧，反對一切教育，未免因噎廢食了。」（第七六頁）評價漢學「一經說至百餘萬言」的學風時指出：其弊在「支離破碎」，「缺乏開展思想的機會」，其利在「實事求是，精密搜討，確含有幾分科學的精神」；整理古籍以利後人，而於個人品德修養卻「毫無關係」（第九七頁）。評價清末「新教育」時認爲：其成就在於新教育有長足進步，教育行政與學校制度較爲完備，其不足在於：「完全爲模倣的，沒有一點創造精神。」表面上的新教育，「骨子裏仍是舊教育的勢力來支配。」對女子教育「還是極端的賢妻良母主義。」（第六二〇——六二二頁）清末興學，政府與人民追求迥異：在政府，迫於被動挨打而興學，卻又深恐新思想產生和學生參預國事，在人民，則希望鏟除專制政體，建立新的社會經濟組織。由此引發辛亥革命及其教育（第六四七頁）。如此等等，評價皆全面而切中肯綮。

其五，注重運用比較方法，揭示教育特點與貢獻。一是比較中國不同時代的教育，論其長短。如認爲：「孟子是先天論者，以人性爲善，所以對於教育的功用在培養，順其自然。荀子是經驗論者，以人性爲惡，所以對於教育的功用在積僞，嚴加干涉。」而在教學論方面，「孟氏遠不逮荀氏。」（第八五頁）又認爲董仲舒借

助國家力量推行其教育政策，是「政治家的儒者」，鄭玄是以講學方法宣傳其教育宗旨，是「學者派的儒者」，是爲中國儒家學者的兩種典型（第一三八頁）。認爲朱熹與王守仁，「晦翁是重經驗的，陽明則重直觀，晦翁是二元論者，陽明則爲一元論者，晦翁所採的歸納法，陽明所用的演繹法。」（第四一二頁）一是比較中外教育，評其得失。比較老子與法國啓蒙教育家盧梭的自然主義教育，認爲內涵「殊不相同」。盧梭「極力鼓吹個性的發展」，其自然主義偏於情感欲望的實現，老子的自然主義限制個性，禁絕感官欲望，含有「深刻的理性意味」（第四七頁）。比較孟軻與美國現代實用主義教育家杜威，認爲「孟子的培養說與美人杜威的生長說頗相類似，皆是從內面向外發展的。不過後者包括身心全體，前者偏重於心的一方面；所以杜氏並注意於感官的發達，孟子視感官爲小體，不以重視。」此亦爲中西教育發展觀之差異（第七二頁）。再如，認爲漢代「轉相授受」的「傳遞式等級教授法」，「仿佛與歐洲中古時代僧侶學校的教授法相似。」（第一三七頁）

其六，對當時學術界理論動態反應敏感，不少理論和爭鳴問題均在書中留下痕迹。認爲中國古籍「真僞難辨」，「可靠性太少」（第三頁），顯爲二十年代疑古思潮和「古史辨派」觀點；認爲中國社會發展階段尚無定論，並將中國社會歷史假定爲氏族社會（商以前）、典型封建社會（周）、變形封建社會和半封建社會（秦漢至清），實是受二三十年代中國社會史大論戰影響。又如，認爲「教育屬於意識形態之一種，也是建築在經濟基礎之上」，原始社會「教育與勞動是一致的」，私有制產生後「教育爲階級支配的工具」（第三頁），告子人性學說「比較孟子來得切實且具體」（第七〇頁），荀況學說較孟軻更爲進步（第八五頁），以及全書對教育史實堅持運用「二分法」作分析，表明對歷史唯物主義和辯證唯物主義方法的吸取。

此外，全書體系宏大，內容全面，編排亦較合理。古代與近現代內容比例較合適，約爲二比一，教育思想

與制度力求兼顧，並能根據時代的具體情況有所側重，如春秋戰國和宋代以思想爲重，漢唐則以教育制度爲重，對「教育制度」的內涵規定比較合適，對科舉制度不列專章，敘述也不膨脹。

此書不足在於：教育制度論述顯弱，宋、元、明、清諸代尤甚，同時代教育思想的論述卻嫌膨脹，教育家網羅過多。私學的論述更嫌薄弱，不僅未列節目，甚至極少涉及。以今鑄古附會之說亦復不少，如以漢代學制已形成高等教育、中等教育和初等教育，以唐代已有文、理、法等分科，大、中、小學之分級。分章也嫌過於繁雜，不少章節實可以歸併。

然此書仍以其理論性强、體系嚴整、評析中肯、見解獨到，成爲三十年代數量衆多的中國教育史著作中最有成就者之一。三十年代末被譯成日文在日本出版。尤應注意的是其研究範疇與思想方法，與中華人民共和國建國後的中國教育史研究有較多的一致。（杜成憲）

中國教育史

〔現代〕 陳東原

《中國教育史》，一册。現代陳東原著。完稿於一九三五年。有上海商務印書館一九三六年七月初版本，一九三七年三月再版本。

陳東原（一九〇二——？），安徽合肥人。北京大學教育系畢業。畢業後，參加中國教育學會、中國社會教育社等學術團體，並開始在國民黨中央黨部供職。曾任安徽省督學、安徽大學講師、安徽省立圖書館館長等職。與范壽康、周予同、趙廷爲、莊澤宣、吳俊升等教育界學者多有過往。一九三五、一九三六年間赴美留學，入哥倫比亞大學專攻教育學。著作另有《群衆心理ABC》、《中國教育新論》、《中國古代教育》、《中國科舉時代的教育》及《中國婦女生活史》、《鄭板橋評傳》等，均出版於二三十年代。

陳東原在北京大學求學期間，深感中國教育制度之複雜，遂開始認真研究中國教育史。三十年代初任職安徽省立圖書館，得圖書資料之便，撰著順利進行。自稱對已出版的上十種中國教育史著作「未能滿意之處，通常都由於未能把教育的動態和社會的因變聯貫起來，遂不能使讀者抓着教育問題的核心，而亦沒有方法使讀者瞭解教育的出路」。自認「是渴欲研究中國教育政策的人」，而當時距中國舊教育之終結僅三十年，不僅由舊教育熏陶者大有人在，教育觀念和認識亦無甚大變，尤成問題的是新教育三十年「依然還是『養士政策』」。那不更應對中國傳統的養士教育「作一番詳細的檢閱？」（《自序》）自謂其研究中國教育史受胡適「影響最深」，研究觀點得到胡氏贊成與支持。

全書起自漢代，迄於維新運動失敗，實爲一部斷代教育史。上與作者於一九三一年商務印書館版之《中國古代教育》（即先秦教育史）相接，下原擬續寫清末至當時一段，因出國求學而輟。所以「是一部尚未完成的著作」。全書共二十八章，順序爲：漢初之教育，養士教育之產生，儒術與經學，漢代之官學，漢代之私家教學，東漢之選舉與學風，東漢之士氣，紙與石經，魏晉南北朝之學校，魏晉南北朝之選士，魏晉南北朝之士風，隋之教育與科舉，唐之科舉，唐之學校，五代時之教育，宋初之科舉與教育，王安石之教育政策，南宋之

官學與書院，遼金元之科舉與教育，宋元之實際教育，八股之型成與明代科舉，明代之官學與書院，清代之科舉，清代之官學，私塾及其教法，清代之書院，新教育之萌芽時期，新教育之嘗試時期。附有照片畫像與圖表多幅。

《自序》集中論述作者的教育史觀。其研究目的與意義：「歷史的探究，並不是要我們在過去事件中找着今日所需要的答案，而是使我們從過去因變的研究，學習到找尋今日答案的方法。」據以去創造新時代的教育。研究中國教育可使人知道「教育在過去已經盡過了多少責任」，舊的思想態度與方法因何條件而產生，其價值如何，又還有多少留存於今日教育中，今日之國民性尤其是士大夫階層的習性究爲何物，以往的學校教育爲何未獲期望之效？教育史的故事是舊的，意義卻長新。對中國教育史的分期：秦及先秦爲第一期，漢至清末爲第二期，清末迄今爲第三期，本書專以第二期爲闡述對象，可總稱爲「養士教育時期」。稱中國傳統「養士教育」的特點：（一）國家不費多大力量，只定一個考試標準，教育一事社會便自動起來，琢磨錘煉，以趨向國家所定之標準，教育是被動的、靜的、中央集權的；（二）是統治階級的教育，然被統治者除優伶皂隸之外，其本人或子孫均有步入青雲、一躍而爲統治階級之機會，希望永遠存在。（三）故而「遂養成極其馴服的被治民性」，教育是維持統治階級的工具；（四）自漢鄉舉里選迄後世科舉，莫不重視鄉里籍貫，雖有均衡機遇、防堵流民和穩定社會之功，卻也穩定了農村經濟與地主經濟。中國工業未得發達、封建影響猶存於今，教育制度並非毫無關係；（五）考試本爲選才之法，然自漢對策射策迄明清八股律賦，莫不恃文墨，重紙上文章，不出儒學範圍，科學在中國歷史上難以發生、今日里不能繁榮，教育遭害無可諱言；（六）養士時代之青年，一捧書本，便是統治階級候補者，國家既予優容，社會又復尊視，故學人之因循怠惰貪私利己，

便成風氣。

全書長於論述教育實際，最大特色在於研究與敘述取實證方法，表現於如下方面：

第一，論述教育實施，必臚舉實例證之，舉例以具體、真切爲尚，必求說明教育施行之實際狀況。在敘述漢代太學教官（博士）的產生時，全文引用漢代薦舉博士之保狀，具體說明漢博士選拔需經保薦、通曉經術、熱愛教授、富有經驗、身體健康、品德端正、清廉自守等要求及制度。論述漢代私家授經之盛，臚列兩漢著名經師二三十人名姓、教學情形、學生數額，以明漢代在尊儒讀經教育政策下，「全國私家教學之衆，或更較太學學生爲夥」（第六八頁）。介紹科舉考試制度，着眼於說明「究竟怎樣考試」？如唐代考試，除列舉常科各科外，又列制科七類六十三科，列考試各法，並舉名人試卷以明各類試題及作法。元代考試，全文徵引會試、殿試之試場規則、考試日程、彌封謄錄手續、閱卷與發榜、及第儀式等條規，以明考試過程與考試管理。明代考試則引用八股文名篇，析其源流與結構、特徵，並詳述考試舞弊諸法，以明考試之弊。還用大量篇幅描繪考生考試生活及中舉、及第後個人、家庭與社會反應情態，以明非人的考試制度對士人身心之摧殘和對社會的腐蝕。

第二，對於發生在中國古代社會最基層的教育活動貫注極大興趣。以爲私塾一類私辦教育機構，其效率「更較官學爲大」（第六一頁），是「中國唯一的基本學校」（第四二五頁），中國古代教育的實際承擔者。雖史載素簡，卻努力發掘，多方勾稽，極述其詳。因專辟「漢代之私家教學」（第五章）、「宋元之實際教育」（第二十章）、「私塾及其教法」（第二十五章）諸章，其他論述士習、學風、科舉、書院諸章也多所涉及。如考定漢代私家小學名之書館，以四字和七字句字書爲啓蒙教材，區分爲識字啓蒙、專經前（《孝經》、《論語》）和專經

(群經)三個學習階段，教學以講說爲尚，教師以耕種爲主業而以授徒爲副業，例須繳納學費(第五章)。又如以宋元蒙塾爲宋元教育之實際。指出其學以識字、習字、學詩作對爲主，詳細考論《三字經》、《百家姓》、《千字文》等字書和「上大人丘乙己……」等習字材料之源流、特點及影響，又主要依據元程端蒙《讀書分年日程》詳析小學教學目標、課程分年、讀書方法和修養要求(第二十章)。再如論述清代私塾，以之爲「清代士子真正讀書受教育的地方」(第四二五頁)。指出私塾有教館和坐館、家塾和私塾、義學和義塾三種，程度極不統一，從五六歲初開蒙到二十歲做八股皆可教，教學大致分識字、教書、背書、理書、講書、習字、作對、學(古)文、餘課等內容，訓育採用體罰手段，塾師多爲落第秀才、舉子，生活清苦，別無他長，而無作育英才之興趣。並詳引清王筠《教童子法》論述蒙學教育思想(第二十五章)。論述所據引材料以能「逼真」反映實際教育生活爲尚，生動形象。

第三，基於以上追求，全書材料引用有較大開拓，形成鮮明風格。除正史、政書、典志、經書及其注疏、子書外，通常爲著史者忽視的筆記小說、稗書野史、簡牘文書等也得大量引用，材料發掘面之寬，罕有其比。如論述私塾各章，徵引：《流沙墜簡》及其他簡牘遺文，趙璘《因話錄》、邵伯溫《邵氏聞見錄》、王明清《玉照新志》、葉夢得《避暑錄話》等歷代筆記十數種，蒲松齡《醒世姻緣》、李寶嘉《官場現形記》及《繪圖解人頤》等小說多種，王應麟《玉海》、《困學紀聞》、顧炎武《日知錄》等類書、札記數種，車萬育《聲律啓蒙》、崔學古《蒙學錄》等蒙養書數種，以及《訂僞類編》、陳振孫《書錄解題》、元稹《長慶集》、陸游詩、胡適《四十自述》等。其他各章也大體如是，用書既廣且雜，數量之多，難以確計。另一方面，爲說明問題，材料常是大段、整篇引用。爲說明嵇康「越名教而任自然」的教育觀，整篇引《難自然好學論》，爲說明科舉考試考場情形、士人心態，常大

段引《儒林外史》、《官場現形記》等小說的經典場面，爲說明私塾學習生活，引胡適《四十自述》達二千多字。此外，八股範文、策題、不少學規、學則，均是全文引用。對教育制度論述，因此顯得具體可感，絲毫不顯枯燥乏味。

第四，善於考定教育史事，考論周密、細緻。如考論漢太學博士：其選用，「或由徵召，或由薦舉，或由選試，或以諸科進，或由他官選」，其職掌，不專在教授，另或奉使、或議政，其秩祿，有定俸，有館舍，另有勞賜，其等次，以僕射爲之首，並有衣冠制服（第五二至五四頁）。考論漢太學學生：其來源，一爲太常所擇，一爲郡國所薦，「不以貴族子弟爲限」，其待遇，免徭役，給路費，得膳資，有房舍，可偕家眷，其修業，可自由擇師，多課外時間，由歲課考試檢驗學業，其出路，或補官，或受薦舉徵召，或爲師，乃或潦倒爲傭卒。並斷言：中國官辦學校教育之基本型制由此初定（第五二至五八頁）。又如考證前後《漢書》所載童子所學之「文史」、「史書」，實則均爲蒙學識字、習字啓蒙教材，「書館之普通讀物」。一則童蒙所習不可能艱深，再則「史書」之稱乃沿習《史籀》舊名（第六三頁），頗精當。此外，如考定郡國設學之始和郡國立學制之始，國子監之源起和教育專官之設、州立孔廟之始、科舉考試進士科之始設、八股文之起源等，均有論斷。

第五，注意並擅長分析教育現象形成原因，論述嚴謹。分析漢代確定「獨尊儒術」文教政策之因，認爲漢初諸家均有機會。然法家成功爲時甚短，終以失敗警世，墨家之餘緒游俠一派，其道頗與政府乖違，道家與民休息，合乎人情，卻致思想紛亂。均不利於統一思想。而「自政治之需要言之，儒學用世，適合於君主專制」，「自經濟之結構言之，儒術出發於農村經濟之正面意識，適合於當時需要」，「自儒術本身言之，其範圍甚廣，利於應用而易於依附，故易發達」（第二五至二八頁）。又如分析書院產生原因，「一、世亂失學的原

因」，「二、禪林精舍之影響」，「三、印板書發明的結果」。南宋書院大盛，除歷史傳統原因外，尚有「官學的敗壞」，「官學經費的困難」，「崇儒的影響」，「禁道學的反動」諸因（第二七六至二八四頁）。凡重大教育變遷，均力圖析其成因，自成見解。

此書也存在不足：其一，特詳於教育實際是其特色與所長，甚弱於教育思想之論述是其缺陷。以教育家與教育思想列章者僅王安石，列節者有漢初儒家、玄學家、范仲淹、胡瑗、程端禮（兼及朱熹）、張居正、王筠、張之洞等，所選人物多與教育實施有關。其二，對教育史範疇理解嫌寬泛。兩漢經學、東漢士風與黨錮、漢造紙與石經、玄學與清談、察舉制、九品中正制、歷代科舉均有專章。學術史、政治史、文化史色彩濃厚，雖有助於理解教育，卻也有冲淡教育主題之嫌。其三，全書篇幅安排亦欠均衡。漢代佔八章，唐代僅二章，不及魏晉南北朝三章，有過輕過重之感。此外，稱農民起義爲「賊」（第五一頁等）；將太學、鄉學、小學比附爲大學——中學——小學（第六一至六二頁）；將王莽、王安石、張居正作爲教育改革家全面肯定，甚至以爲張居正「盡閉天下書院」也「正有未可厚非之處」（第三六九頁）等，均可商榷。

然此書仍以其極具個性的研究和叙述方法，成爲三十年代爲數衆多的中國教育史著作中最有成就者之一。（杜成憲）

中國現代教育史

〔現代〕周予同

《中國現代教育史》，一册。現代周予同著。著成於一九三三年。爲中國學者所撰較早的一部中國近現代教育制度史著作。上海良友圖書印刷公司《中國現代史叢書》一九三四年出版。

周予同（一八九八——一九八一），原名周毓懋，學名周豫桐、周蘧，字予同，筆名天行。浙江瑞安人。父爲前清廩生。少年時崇仰同鄉、漢學大師孫詒讓。一九一六年以第一名取入北京高等師範學校國文部。深受老師、疑古派學者錢玄同影響。並接觸科學與民主思潮，對研究社會問題有强烈興趣。一九二〇年大學畢業後在上海商務印書館任國文部編輯，主編《教育雜志》，並執教上海大學，始從事教育理論研究，主張改造舊教育制度，不能走「中體西用」老路，推崇蘇俄和德國義務教育和普及教育制度。期間與顧頡剛等過往頻繁，並痛惡北洋政府强迫各級學校恢復讀經，遂從一九二五年起將研究重點轉入經學史，欲如「醫學者檢查糞便，化學者化驗尿素一樣」去研究經學，剝去這具「僵屍」的外衣，使青年學人由瞭解經學而否定經學，去除盲目崇拜。一九三三年任教安徽大學，與范壽康分主中、西教育史講席，兼中文系主任、文學院長。一九三五年任教暨南大學，兼史地系主任、教務長。一九四三年任開明書店編輯兼襄理。一九四五年起任復

旦大學教授兼歷史系主任、副教務長及上海歷史研究所副所長。曾任《辭海》副總主編，主持經學史部分。著作主要有：《經今古文學》、《群經概論》、《經學歷史》注釋本、《孔子》、《朱熹》等。教育史著作另有《中國學校制度》。生平事迹見《晉陽學刊》編《中國現代社會科學家傳略》第一輯，《周予同經學史論著選集》「後記」。

作者於主編《教育雜志》期間，應《中國現代史叢書》主編孫師毅之邀編著此書。認爲當時國內從事教育理論研究和實際工作者，多不能從社會、歷史認識入手，「見地不免太狹窄」，遂以爲以社會的、歷史的觀點編制教育史「確是刻不容緩的事」(序記)。最初收集的圖片、史料因「一·二八」戰爭商務印書館遭日機轟炸而毀。後在安大時重新編著，於一九三三年三月成書。全書按專題編撰，分正篇與輔篇兩部份。正篇九章，順序爲：導論、教育宗旨、教育行政、學校系統、初等教育、中等教育、高等教育、師範教育、實業教育。本擬再撰留學教育、教育思潮、教育實際(青年運動、學校風潮等)諸章，因篇幅所限及牽涉到當世人物而割愛。輔篇爲《中國現代教育年表》。

作爲輔篇的《年表》實則最先撰成，佔全書篇幅近五分之二。作者以爲：「教育不能離社會而獨存，也不能離社會而被認識，並且教育是社會的上層機構。不明瞭這個社會的經濟、政治的變遷，決不能徹底明瞭這個社會的教育之所以變遷，我先着手年表，就是想根本把握住中國現代教育的產生、演變和它失敗的原因。」(序記及《年表》凡例)概括闡明了其歷史觀與方法論。又說：「中國現代教育之產生，起因於鴉片戰爭，而中國現代教育之缺陷，暴露於今日。本表上始於一八三八年林則徐嚴禁鴉片，下終於一九三一年日本侵佔遼、吉；前者以明導源，後者以證慘敗。」表述了對中國近現代教育歷史的總體評價。《年表》分五欄，即公元、紀元、干支、史實(教育史料)和備記(經濟、政治、外交等背景材料)。

正篇第一章導論着重闡明教育史基本理論問題。其一，教育史研究的意義。(一)普遍的、理論的意義，即使教育學在以哲學、倫理學和兒童心理學爲基礎後，更進到以社會學爲基礎的水平，而教育史即爲「社會之縱的研究」；(二)特殊的、實際的意義，即反省歷史尤其是一八六二年仿西方設同文館以來七十年教育歷程，以總結顧及國情的教育道路。其二，中國教育史分期。分五期：先史期，上古期(又分三期：西周前、西周、春秋戰國)，中古期(又分四期：秦、兩漢、魏晉、南北朝)，近代期(又分五期：隋唐五代、兩宋、元、明、清前期)，現代期(自清同治起)，具體又可分五期：新教育萌芽期(一八六二至一九〇一)，新教育建立期(一九〇一至一九一一)，民國學制頒行期(一九一二至一九二一)，新學制修訂期(一九二二至一九二七)，黨化教育試行期(一九二七至一九三二)。分期以中國近代學校制度建立與沿革爲主要依據，頗值得注意。其三，中國新教育產生的原因，「是外爍的而不是內發的，是被動的而不是自主的。」遠因是明末以來西洋文化的輸入，近因是清嘉道以來對外戰爭屢屢失敗而激發的富國圖强政策。此外，强調應改變忽視研究原始教育的現象，以爲原始教育研究有助於轉變人們的教育觀；指出教育制度是社會階級分化的產物，並成爲階級統治的工具等，均爲有識之見。

第二章。論述中國現代教育宗旨的萌芽、確立和變易過程。萌芽於一八九六年孫家鼐《議覆開辦京師大學堂摺》所提「中學爲體，西學爲用」，雛型於一九〇三年《癸卯學制》，一九〇六年學部所頒「忠君、尊孔、尚公、尚武、尚實」爲現代教育宗旨正式頒佈。表現了專制政體與引進西方學制的矛盾與調和。一九一二年民國教育部公佈的宗旨反映西方民主精神，但與清末宗旨也有因革關係。一九二二年教育部公佈「七項標準」實可視爲新宗旨，傾向西方現代民主。一九二七年的「三民主義教育宗旨」則是黨化教育產物。因此，教

育宗旨是根植於社會狀況的意識形態的具體表現，不可能恒久不變。

第三章。認爲中國現代教育行政組織爲中央政府——省區—縣區三級制。其始於一九〇五年學部成立，次年頒發《學部官制職守清單》，組織始漸嚴密。民國政府設教育部，一九一四年形成總長、次長領導下的專門、普通、社會三司制；一九二七年短暫試行「大學院制」後，恢復部轄高教、普教、社會、蒙藏、總務五司制，基本定型。一九一七年各省單設教育廳，教育從民政部門始分化出；一九二一年縣改勸學所爲教育局，是爲地方教育行政之極重要舉措。

第四章。認爲中國現代學制系統肇端於一八六二年京師同文館設立，雛型於一八九八年《奏定京師大學堂章程》劃分大、中、小學堂，正式形成於一九〇三年《奏定學堂章程》。經歷了「只有橫的、並立的、專門的各式學校，而沒有縱的、關聯的、普通的學校系統」的第一階段，和先有兩級制（北洋中西學堂之頭等、二等學堂）、再有三級制及旁系（南洋公學之外、中、上三院與師範院）、又有縱橫照應的法定系統學制的第二階段。認爲：宣統三年（一九一一）以四年小學爲義務教育，爲中國義務教育之始；一九〇九年設簡易識字學塾，爲中國成人教育之始；一九〇七年頒女子小學與師範學堂章程，爲中國女子教育取得法定地位之始；一九一二年民國學制縱橫更爲兼顧，最大特點「在於廢除兩性的與職業的差別，而形成法律上平等之單軌制」。

第五章。分別從中國現代初等教育的萌芽、學制、宗旨、課程、教學法、訓育、教師問題、教科書與教具等方面變化，描繪中國初等教育從無到有的建立過程。認爲中國現代小學以一八七八年張煥綸所辦上海正蒙書院（後改梅溪學校）爲最早，一八九六年鍾天緯所辦上海滬南三等學堂愈有價值，南洋公學外院爲「中國

公立小學的始祖」，一八九八年光緒下諭州縣書院改小學堂，爲政府決心推廣現代小學之始；《癸卯學制》中初等教育方有其宗旨，自《癸卯學制》起西方階段教授法、自學輔導法、設計教學法、道爾頓制等教學法傳入，有得有失。而一九二〇年前後普遍採用的「兒童本位」、「教育即生活」的實驗課程，最爲脫離中國國情。

第六章。亦從萌芽、學制、宗旨、課程、教學法、訓育、教師等方面敘述現代中國中等教育的形成、發展過程。認爲：中等教育可溯源於京師同文館，而正式出現的中學校當以中西學堂之二等學堂爲最早。中等教育正式確立始於《壬寅學制》；《癸卯學制》始提出中等教育的升學預備與職業準備兩方面目的，民國始設女子中學。後又提出升學預備、國民陶冶和職業準備三方面目的，職業學校與科目呈强化趨勢。又指出：「關於教學法的研究，中學校遠不及小學」，長期以注入爲主，至杜威學說傳入，方趨於「啓發式的自動主義」，自民國初年允許男女同校，引發各種訓育問題，但同校之大勢不可阻，中學教師問題是中等教育成績不大的根源，其由在於未建立完備的資格審核制度，高師畢業生不敷所用及待遇問題也是原因。

第七章。分析過程與上二章同。認爲中國現代教育產生的一大特點是高教先行，又以外語、機械、軍事專門學校爲先，京師同文館是失敗的典範。「中日戰爭是現代教育的大轉紐」，之前偏「西藝」，之後轉「西政」，方有普通大學創辦，「真正的現代教育也從此開始」。中西學堂頭等學堂和南洋公學上院是其標志，「也是士大夫階級由接受西洋物質文明進而接受西洋政治制度的發端」；《壬寅學制》「是中國分科分系制度的起源」，民國二年《大學規程》爲規定教授治校之始。又指出：大學歷來是「革命思潮的推進機」。面對學生與工人合作從事革命運動，當局採取拘捕、殺害等恐怖政策，「已完全無訓育可言」，而自國民黨改組到北伐成功，「不可諱言的，很得大學專門學校學生的助力」。

第八章。敘述過程亦與前幾章相同。認爲師範教育性質是「以輔助普通教育的發展爲目的」，中國現代普通教育始萌於中日戰爭後，在此之前也就無中國師範教育，一八九六年梁啓超《論師範》「可視爲師範教育議論的發端」，南洋公學師範院「可視爲師範教育機關的發端」。師範教育制度始於《壬寅學制》，《癸卯學制》中師範學校分初級、優級，初級中又分完全科、簡易科和傳習所，始成完備體制，一九〇七年《女子師範學堂令》標志「女子在師範教育上取得地位之始」，民國成立後始有女子高師，一九二二年新學制形成師範大學、大學教育科、師範專修科、師範學校、高中師範科、中學單設後二、三年的師範學校、師範講習科、職業教員養成所的嚴整體系，一九三一年又設縣中「鄉村師範」。又指出：待遇問題和服務問題始終是師範教育中重要而未能很好解決的問題。

第九章。認爲中國現代教育的特定環境使「實業教育的出現亦早於普通教育」。中國十九世紀後半期所辦學校多爲實業教育機關。然直到一九二二年新學制强調自小學高年級起設職業預備教育，職業教育的名稱才正式在學制上取得地位，但也多半爲一紙空文。又指出：「在名詞上由實業教育而職業教育，由職業教育而生產教育，在學制上由附屬而獨立，由獨立而混合，由混合而分離，然而實業教育的失敗終是無容諱言。」其局部原因在於「實業或職業學校教學法的欠缺」，即缺乏實驗和實習場所、時間，而其根本原因在於「對外屈伏於帝國資本主義的侵略，對內延誤於統制經濟政策的缺乏」，尤其是中國民族資本主義薄弱，未形成發展的社會基礎。黃炎培的完整計劃，注定難以成功。

本書極大的優點是史料詳實，善於梳理，中國近現代教育制度的每一個組成部份，大都描述得有本有源，脈絡清楚，作者擅長考訂，敢作斷言，不少判斷，確有見地。尤其是後五章各章之末附有詳細統計資料，

實可爲後來者研究中國近現代教育制度之導引與工具。不足之處在於教育制度發展的理論分析嫌弱，給人以言不盡意之感。（杜成憲）